

موقفنا من التراث القديم

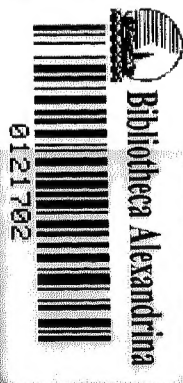
التراث والتجديد

من العقيدة إلى الثورة

المجلد الرابع

النبوة - المعاد

دكتور حسن حنفى



مكتبة مدبولي

موقفنا من التراث القديم

النزلات والتجديد

من العقيدة إلى الثورة

المجلد الرابع

النبوة - المعاد

دكتور حسن حنفي

مكتبة مديولا

الباب الرابع

التاريخ العام

الفصل التاسع

تطور الوحي (النبوة)

اولا : مكانها ، وموضوعاتها ، ومعناها .

لما كانت العقليات الشق الاول من علم أصول الدين وقد ظهر فيها الانسان قابعا وراءها ومنبعا للالهيات يظهر التاريخ في الشق الثاني من العلم ، وهو السمعيات أو النبوات كمنبع لها . وعلى هذا النحو تكشف العقليات والسمعيات أو الالهيات والنبوات وهما الشقان الاساسيان في علم أصول الدين عن الموضوعين الرئيسيين فيه وهما الانسان والتاريخ وان بديا غير ظاهرين مغتربين ، الانسان مغترب في الذات والصفات والافعال ، والتاريخ مغترب في النبوة والمعاد ، محاصر بين الماضي والمستقبل ومحصور بين ايمان العامة وفردية الامام .

وكما شملت العقليات موضوعات أربعة : الذات والصفات وخلف الافعال والحسن والقبح فان السمعيات أيضا تشمل موضوعات أربعة : النبوة ، والمعاد ، والاسماء والاحكام (الايمان والعمل) ، والامامة . فالنبوة اذن موضوع في السمعيات . وتبدأ النبوة باب السمعيات لانها الطريق الى معرفة الاخبار المتعلقة بالمعاد والاسماء والاحكام والامامة . لذلك ظهرت مسألة الكلام ليس كصفة ولكن من حيث هو كلام يمكن نقله تاريخيا ويكون مصدرا للمعرفة . وهى كلها أبعاد للتاريخ . فالنبوة تشير الى تطور الوحي في الماضي ، والوحي هو التاريخ ، والمعاد يشير الى تاريخ الانسانية في المستقبل . وكلاهما يكون التاريخ العام للانسانية جمعاء ، ماضيها ومستقبلها . ثم يبرز الفرد في التاريخ في الاسماء والاحكام في بعدى النظر والعمل . كما تظهر الدولة بعد الفرد في صيغة الامام . وبالتالي يظهر التاريخ المتعين في الفرد والدولة منبثقا من التاريخ العام وكان الفرد بنظره وعمله هو القادر على تحويل التاريخ العام للانسانية جمعاء

الى تاريخ خاص للفرد . ولما كان الفرد يعيش مع آخرين نشأت الدولة كامتداد للفرد وأصبحت الدولة هى المحققة للتاريخ العام والمحولة له الى تاريخ خاص لمجتمع بعينه فى مرحلة تاريخية بعينها . فالدولة باعتبارها ممثلا للأفراد هى الوريث الوحيد للتاريخ العام .

والنبوة أبعد الموضوعات عن التجريدات العقلية والمقولات الفلسفية وأقربها الى اللغة الشائعة . وكذلك الامر فى سائر الموضوعات السمعية . ما دام العقل قد غاب ، ومفاهيمه قد اختفت ولم يعد هناك الا الشواهد السمعية دون تأويل أو تعقيل أو تنظير . وهى أكثر الموضوعات اعتمادا على النص والاعبار تواترا وآحادا . لذلك كان موضوع الاخبار جزءا منها . ومع ذلّى يظهر الطابع الجدلى للدفاع والرد على الخصوم وكان مهمة العقل هى الدفاع عن مسلمات الايمان وأخبار السمع ، وكذلك الحال فى باقى الموضوعات السمعية خاصة المعاد . وكان القدماء قد اكتفوا بأعمال العقل فى الالهيات وحولوها الى عقليات وتركوا السمعيات لاجيال أخرى تقطع النصف الثانى من الشوط فيتحول العلم كله الى عقليات . فاذا كان السلف قد قطعوا النصف الاول من الشوط تكون مهمة الخلف قطع النصف الثانى منه وبالتالي يتحول علم أصول الدين من علم عقلى نقلى الى علم عقلى خالص لاحقا بمجموعة العلوم العقلية .

١ - مكانها فى العلم .

يتدرج موضوع النبوة ويأخذ مكانه فى العلم ابتداء من عدم ظهوره على الاطلاق فى الكتب المتقدمة الى ظهوره تدريجيا حتى يأخذ وضعه بعد العقليات وفى اول السمعيات حتى يصبح ذا أهمية بالغة فى العقائد المتأخرة ويصبح قطبا ثانيا فى العقائد التى تدور على قطبين رئيسيين الله والرسول . فلا تظهر فى مصنفات التوحيد المتقدمة أو المتأخرة كما لا تظهر فى مصنفات المعتزلة كأصل من الاصول الخمسة (١) . ثم تبدأ فى الظهور

(١) وذلك واضح فى « اللمع » ، « الابانة » ، « أساس التقديس » ، « المحيط » .

في النهاية اثباتا لكمال الانبياء ثم اثباتا لآيات الانبياء ولكرامات الاولياء في مقابل قضاء الحاجات للاعداء ثم ذكر أبناء النبي (٢) . ثم تظهر أيضا في كتب العقائد المتقدمة بعد التوحيد ، الذات والصفات والافعال ، وقبل الامامة في عدة مسائل أهمها جواز النبوة ، وعموم النبوة ، وعدم نسخها ، والمعجزة ثم الاعجاز (٣) .

ثم تظهر النبوة لأول مرة بعد التوحيد سلبا وذلك برفض نظريات البراهمة وانكار النبوة ثم اثبات نبوة محمد والرد على من أنكرها بن المجوس والصابئة والنصارى ، واثبات الاخبار ضد اليهود واثبات النسخ أيضا ضدهم ، واثبات عموم الرسالة ضد العيسوية . وبعد ظهور الصفات والاصول تأتي مباحث الخبر والتواتر والآحاد كمقدمات للامامة (٤) . ثم تظهر النبوات في آخر الحسن والقبح كمقدمة لباب النبوات . ثم تظهر مرة أخرى بعد التوحيد والعدل (٥) . وقد تدخل النبوات ضمن

(٢) الفقه ص ١٨٥ — ١٨٧ .

(٣) هذا هو الحال في « الانصاف » ، يجوز لله ارسال الرسل وبعث الانبياء خلافا للبراهمة ، ص ٦١ ، صدق مدعى النبوة لم يثبت بحجج دعواه وإنما يثبت بالمعجزات ص ٦١ — ٦٢ ، محمد مبعوث الى كافة الخلق وأن شرعه لا ينسخ ومعجزته القرآن ص ٦٢ — ٦٣ ، نبوات الانبياء لا تبطل ولا تنخرم بانتقالهم الى الآخرة ص ٦٣ — ٦٤ .

(٤) هذا هو الحال في « التمهيد » البراهمة ، ٩٦ — ١١٤ ، في اثبات نبوة محمد والرد على من أنكرها وطعن فيها من المجوس والصابئة والنصارى ، ص ١١٤ — ١٣١ ، في الاخبار ص ٣١ — ١١٠ ، منكر نسخ شريعة موسى من جهة السبع دون العقل ص ١٤٠ — ١٤٤ ، محيل النسخ منهم من جهة العقل ص ١٤٤ — ١٤٧ ، العيسوية الذين يزعمون أن محمدا وعيسى انما بعثا الى قومهما ولم يبعثا بنسخ شريعة موسى ص ١٤٧ — ١٤٨ ، معنى الخبر ص ١٦٠ ، أقسام الاخبار ص ١٦٠ — ١٦٢ ، اثبات التواتر واستحالة الكذب على أهله ، ص ١٦٢ — ١٦٣ ، صفات أهل التواتر ص ١٦٣ — ١٦٤ ، خبر الواحد ص ١٦٤ .

(٥) هذا هو الحال في « لمع الأدلة » ، اثبات النبوات ص ١٠٩ ، الرسالة والنبوة والمعجزة ص ١١٠ — ١١٣ ، صدق النبوة بالمعجزات

التكليف العقلي كما أنها تدخل ضمن تطور الوحي (٦) . وفي المصنفات الاعتزالية تظهر النبوة في آخر باب العدل الذي يشمل حرية الانفعال والحسن والقبح (٧) . وتظهر النبوة بعد العدل ثم المعجزات والكرامات ثم معرفة أركان الاسلام وأحكام التكليف والأمر وكأن النبوة تدخل في موضوعات الفرد والدولة ، فتظهر على أنها فعل في التاريخ ، وتتحول من عقيدة نظرية الى مسار عملي في الفرد والجماعة ، تحقيقا للرسالة في

ص ١١٠ — ١١١ ، الدليل على ثبوت نبوة محمد بالمعجزات ص ١١ — ١١٢ ، للرسول آيات ومعجزات سوى القرآن ص ١١٢ ، وما جوزه العقل وورده الشرع وجب القضاء بثبوته ص ١١٢ — ١١٣ المغنى ج ١٣ .

(٦) هذا هو الحال في المغنى ج ١٣ . الكلام في النبوات لأننا قد ذكرنا جملة التكليف العقلي وما لم نذكره يتصل بالوعد والوعيد ، التوبة ص ٤٦١ .

(٧) هذا هو الحال أيضا في « شرح الاصول الخمسة » ، النبوات ص ٥٦٣ — ٥٦٤ ، لا يحكم على الفعل بالقبح والحسن بمجرد وانما يكون كذلك لوجه ص ٥٦٤ — ٥٦٨ ، حقيقة المعجز ص ٥٦٨ — ٥٧٣ ، صفات الرسول ص ٥٧٣ — ٥٧٦ ، نسخ الشرائع ، ص ٥٧٦ — ٥٨٣ ، الفرق بين النسخ والبداء ص ٥٨٣ — ٥٨٥ ، وجه الاعجاز في القرآن ص ٥٨٥ — ٥٩٥ ، بقية معجزات الرسول ص ٥٩٥ — ٥٩٨ ، شبهة الملحدة ص ٥٩٨ — ٥٩٩ ، الحكمة من التشابه ص ٥٩٩ — ٦٠٠ ، حقيقة المحكم والمتشابه ص ٦٠٠ — ٦٠٣ ، الرد على من يدعى أنه لا يعرف المراد بظاهر القرآن ص ٦٠٣ — ٦٠٦ ، شروط المفسر لكتساب الله ص ٦٠٦ — ٦٠٨ ، الكلام في النبوات ووجه اتصاله بباب العدل هو أنه كلام في أنه تعالى اذا علم أن صلاحنا يتعلق بهذه الشرعيات فلا بد من أن يعرفناها لكي لا يكون مخلا بما هو واجب عليه . ومن العدل أن لا يخل بما هو واجب عليه ، ص ٥٦٣ ، بدأ بالدلالة على نبوة محمد لما كان هو المقصود قبل الشروع في ذلك نذكر الخلاف فيه وعن قاعدة تكون توطئة لآباب وجواب للمخالف ، ص ٥٦٣ ، وهو أيضا موقف « المغنى » ج ١٥ النبوات والمعجزات ص ١٤٦ — ٣١٦ ، الاخبار ص ٣١٧ — ٤١٠ ، ج ١٦ ص ٩ — ١٤٢ ، اعجاز القرآن ، نبوة محمد واعجاز القرآن وسائر المعجزات الظاهرة عليه ص ١٤٣ — ٤٣٣ ، ج ١٧ الشرعيات ، الخطاب العام والخاص والاستثناء وكلها مباحث أصولية .

التاريخ كما هو الحال في الحركة الإصلاحية الحديثة (٨) . وقد تنهى النبوات أبواب التوحيد اذ منها يستنبط الوعد والوعيد والايمان والامامة . ويدور الكلام فيها في ثلاثة امور ، جواز بعثة الانبياء ، ووقوع البعثة ، ونبوة محمد (٩) .

ثم تأخذ النبوة شيئاً غشياً مكانها الطبيعي في العلم بعد انتهاء العقلية . وكأول موضوع في السمعيات . فنظهر بعد التوحيد والعدل دون أن تكون باباً في السمعيات بعد النبوة مباشرة (١٠) . ثم تظهر مرة أخرى بعد التوحيد والعدل ولكن الاخبار تظهر كمقدمة للامامة (١١) . ثم تبدو النبوة في بداية القطب الرابع بعد الاقطاب الثلاثة الاولى عن الذات والصفات والانفعال وقبل المعاد والامامة وملحقها عن تاريخ الفرق دون ذكر للقطب كله تحت باب السمعيات . ويثبت جوازها كآخر

(٨) هذا هو الحال في « اصول الدين » ، الاصل السابع ، معرفة الانبياء ص ١٥٣ — ١٦٩ ، الاصل الثامن المعجزات والكرامات ص ١٦٩ — ١٨٥ ، الاصل التاسع ، بيان معرفة اركان الاسلام ص ١٨٥ — ٢٠٦ ، الاصل العاشر ، معرفة احكام التكليف والامر ص ٢٠٦ — ٢٢٨ .

(٩) المغنى ج ١٥ ، ص ٧ — ٨ ، الكلام في النبوات ص ٧ — ١٤٦ .

(١٠) هذا هو الموقف في « العقيدة النظامية » ، النبوات ص ١٧ — ٥٧ : المعجزات ص ٤٨ — ٥١ ، دلالة المعجزة ص ٥١ — ٥٢ ، الكرامات ص ٥٢ — ٥٤ ، نبوة محمد ص ٥٤ — ٥٥ ، اعجاز القرآن ص ٥٥ — ٥٧ .

(١١) هذا هو الموقف في « الارشاد » باب القول في اثبات النبوات ص ٣٠٢ — ٣٥٧ ، اثبات جواز النبوات ص ٣٠٢ — ٣٠٧ ، المعجزات وشرايطها ص ٣٠٧ — ٣١٥ ، اثبات الكرامات وتمييزها عن المعجزات ص ٣١٦ — ٣٢١ ، السحر وما يتصل به ص ٣٢١ — ٣٢٣ ، باب في الوجه الذي منه تدل المعجزة على صدق الرسول ص ٣٢٤ — ٣٣٠ ، لا دليل على صدق النبي غير المعجزة ص ٣٣١ ، امتناع الكذب على الله شرط في دلالة المعجزة ص ٣٣١ — ٣٣٧ ، القول في اثبات نبوة نبينا محمد ص ٣٣٨ ، النسخ ص ٣٣٨ — ٣٤٤ ، معجزات محمد ص ٣٤٥ — ٣٤٩ ، وجوه اعجاز القرآن ص ٣٤٩ — ٣٥٣ ، آيات الرسول غير القرآن ص ٣٥٣ — ٣٥٤ ، باب احكام الانبياء عامة ص ٣٥٥ ، عصمة الانبياء عامة ص ٣٥٦ — ٣٥٧ ، باب في تفاصيل الاخبار ص ٤١١ — ٤١٨ .

فصل من الاعمال اى فى العدل قبل الانتقال الى القلرب الرابع والاخر الذى يبدأ باثبات النبوة الخاصة وكأن اثبات النبوة العامة ادخل فى الاعمال ونفى الواجبات على الله فى الجواز (١٢) . وبالرغم من هذا الاستقرار النهائى لمكان النبوة فى العلم قد تضطرب مباحثها وتترجح مسائلها ولكن معظمها يأتى بعد العدل ويتداخل مع بعض مسائل السمعيات الاخرى كالإيمان (١٣) . وقد تظهر النبوة بعد مسائل العدل وقبل المعاد والامامة ثم تظهر كرامات الاولياء والنسخ بعد الامامة فى النهاية (١٤) . وقد تظهر النبوات بعد العدل وقبل المعاد والامامة (١٥) . وتأتى النبوة بعد الوعد والوعيد وقبل المعاد ثم تظهر من جديد بعدها فى العصمة وافضلية الانبياء على الملائكة . ثم تظهر مسائل الوعد والوعيد والمعاد

(١٢) هذا هو الموقف فى « الاقتصاد » القلرب الرابع وفيه أبواب (١) فى اثبات نبوة محمد ص ١٠٣ — وكذلك « الحصون الحميدية » .

(١٣) هذا هو الموقف فى « بحر الكلام » ، فصل ، قالت المعتزلة كرامات الاولياء باطللة ، ص ٥٦ — ٥٨ ، قالت المعتزلة ان الشياطين ليس لهم عمل على بنى آدم ص ٥٨ — ٥٩ . اثبات الرسالة ص ٥٩ — ٦٠ ، نبينا محمد الآن هو رسول ام لا ص ٦٠ — ٦١ ، قالت المعتزلة المعراج لم يكن ص ٦١ — ٦٣ .

(١٤) هذا هو الموقف فى « نهاية الاقدام » ، فى اثبات النبوات وتحقق المعجزات ووجود عصمة الانبياء ، ص ١١٧ — ١٤٦ ، فى اثبات نبوة نبينا محمد وبيان معجزاته ووجه دلالة الكتاب العزيز على صدقه ص ١٤٦ — ١٦٧ ، بيان كرامات الاولياء ص ١٩٧ — ١٩٩ ، فى النسخ وان هذه الشريعة ناسخة للشرائع كلها ص ١٩٩ — ٥٠٤ .

(١٥) هذا هو الموقف فى « معالم اصول الدين » ، الباب السابع فى النبوات ص ٩٠ — ١١٣ ، وكذلك فى « نهاية الاقدام » ، القاعدة العشرون ، فى اثبات نبوة نبينا وبيان معجزاته ووجه ودلالة الكتاب العزيز على صدقه وجعل من الكلام فى السمعيات من الاسماء والاحكام وحقيقة الايمان والكفر والقول فى التكفير والتضليل وبيان سؤال القبر والحشر والبعث والميزان والحساب والحوض والشفاعة والصراط والجنة والنار واثبات الامامة . وبيان كرامات الاولياء من الامة ، وبيان جواز النسخ فى الشرائع وان هذه الشريعة ناسخة للشرائع كلها وان محمدا المصطفى خاتم الانبياء وبه ختم الكتاب ، ص ٤٤٦ .

من جديد مما يدل على أنها جزء من السمعيات (١٦) . وتبدو النبوات بعد المعاد وقبل الامامة في محورين أساسيين جوازها بالعقل ووقوعها بالفعل مع ترك الحشو التاريخي والغيبى منها (١٧) . ثم تظهر النبوة لأول مرة في باب السمعيات في مكانها المستقر مع المعاد والاسماء والاحكام والامامة (١٨) .

ثم يهتز البناء في العقائد المتأخرة . فتظهر النبوة بعد المعاد والوعد والوعيد والايان والعمل وقبل الامامة في النهاية (١٩) . كما تظهر بعض موضوعات النبوة بعد العدل مثل الملائكة ثم بعد مسائل التوحيد . ثم يبرز المعاد ومسائل الايمان والعمل والوعد والوعيد ثم المعاد في بعثة الرسل ثم تأتي الامامة والتاريخ في النهاية (٢٠) . وفي بعض الموسوعات

(١٦) هذا هو موقف « المسائل الخمسون » ، المسألة الاربعون ، في نبوة محمد ، ص ٣٧٨ — ٣٧٩ ، المسألة الثانية والاربعون ، في عصمة الانبياء ص ٣٨٠ ، المسألة الثالثة والاربعون ، في أن الرسل افضل من الملائكة ص ٣٨٠ — ٣٨١ .

(١٧) هذا هو الموقف في « غاية المرام » ، القانون السابع ، في النبوات والافعال الخارقة للعادات ص ٣١٥ — ٣٦٠ ، الطرف الاول ، في بيان جوازها في العقل ص ٣١٨ — ٣٤٠ ، الطرف الثاني في بيان وقوعها بالفعل ص ٣٤١ — ٣٦٠ .

(١٨) هذا هو موقف « المحصل » ، الركن الرابع ، السمعيات ، (أ) النبوات (ب) المعاد (ج) الاسماء (د) الامامة ، ص ١٥١ — ١٦٣ . وهو أيضا موقف « المواقف » ، الموقف السادس في السمعيات ، وفيه مرصد ص ٣٣٧ ، المرصد الاول في النبوات ص ٣٣٧ — ٣٧٠ . ١ — في معنى النبي ص ٣٣٧ — ٣٣٩ ، ٢ — حقيقة المعجزة ص ٣٣٩ — ٣٤٢ ، ٣ — امكان البعثة ص ٣٤٢ — ٣٤٩ ، ٤ — اثبات نبوة محمد ص ٣٤٩ — ٣٥٨ ، ٥ — عصمة الانبياء ص ٣٥٨ — ٣٦٦ ، ٦ — حقيقة العصمة ص ٣٦٦ ، ٧ — عصمة الملائكة ص ٣٦٦ ، ٨ — تفضيل الانبياء ص ٣٦٧ — ٣٧٠ ، ٩ — كرامات الاولياء ص ٣٧٠ .

(١٩) العقائد النسفية ص ١٣٢ — ١٤٢ .

(٢٠) هذا هو الحال في « العقائد المعضدية » ، فمن ضمن العقائد أن لله ملائكة لا يذكر ولا يؤنث ذو أجنحة مثنى وثلاث ورباع منهم جبرائيل

المتأخرة تظهر النبوة بوضوح دون بناء نظرى ولكنها تحتوى على تعريف النبى والفرق بينه وبين الرسول والمعجزة والملائكة وعصمتهم ، والانبياء . وشرنهم ومحبتهم (٢١) .

وفى العقائد المتأخرة عندما يركز علم التوحيد على قطبى الالهيات والنبوة تبدأ النبوة فى القطب الثانى وتكون شاملة للحشر والجزاء وللإمامة (٢٢) . وقد يتفصل القطب الثانى ويشمل الملائكة والكتب والسمعيات والقضاء والقدر (٢٣) . وقد يشمل الباب الثانى بعد التوحيد الايمان بالرسول والانبياء والسمعيات (٢٤) . وقد تتفصل الملائكة مع

=
وميكائيل واسرائيل وعزرائيل لكل واحد منهم مقام معلوم لا يعصون الله ما أمرهم ، ويفعلون ما يؤمرون ، العضدية ج ٢ ص ٢٢٢ — ٢٢٨ ، وبعثة الرسل بالمعجزات من لدن آدم الى نبينا محمد حق ، ومحمد خاتم الانبياء ، لا نبى بعده ، والانبياء معصومون من الكفر قبل الوحي وبعده ومن الكبائر . وهم أفضل من الملائكة العلوية . واهل بيعة الرضوان واهل بدر من اهل الجنة ، وكرامات الاولياء حق يكرم الله بها من يشاء ويختص برحمته من يريد ، ص ٢٧٦ — ٢٨٢ .

(٢١) الدر ص ١٥٣ — ١٥٩ .

(٢٢) هذا هو موقف « طوابع الانوار » ، الكتاب الثالث فى النبوة ص ١٩٨ — ٢٣٩ ، احتياج الانسان الى نبى ، امكان المعجزات ، نبوة محمد ، عصبة الانبياء ، تفضيل الانبياء على الملائكة ، فى الحشر والجزاء ص ٢١٤ — ٢٢٨ ، الإمامة ص ٢٢٨ — ٢٣٩ .

(٢٣) أركان الايمان ستة : الايمان بالله ، وبالرسل ، وبالملائكة ، وبالكتب السماوية ، وباليوم الآخر ، وبالقدر ، الجامع ص ٢ .

(٢٤) الحصون ص ٣٢ — ٩٩ ، الباب الثانى ، فى بيان الرسل والانبياء والملائكة والكتب واليوم الآخر (أ) ايمان بالايمان وبالرسل والانبياء وما يجب لهم وما يستحيل عليهم وما يجوز فى حقهم ص ٣٢ — ٣٥ ، (ب) شرح معجزات الرسل ص ٣٥ — ٤٨ ، (ج) بيان معجزات محمد ص ٤٨ — ٨٢ ، (د) بيان الايمان بالملائكة والكتب المنزلة والقضاء والقدر ص ٨٢ — ٨٦ (هـ) الايمان باليوم الآخر وما يشترط عليه وبالبعث وما يقدم ذلك من أحوال الموت والقبر ص ٨٦ — ٩٩ .

الانبياء كالقطب الثانى فى التوحيد مع الله ثم السمعيات التى اتى بها النبى (٢٥) . وبعد التوحيد تظهر احيانا مسائل الملائكة والكتب وعددها والانبياء وأصحاب الشرائع وعدد الانبياء والرسل وأسماؤهم ثم يأتى المعاد فى النهاية (٢٦) . وأحيانا تكون مباحث النبوة والرسالة القطب الثانى بعد الالهيات ، وتسقط السمعيات ودون أن تطفئ على الالهيات (٢٧) .

وفى العقائد المتأخرة أيضا بالاضافة الى انتظام العقائد فى قطبي الله والرسول ينطبق على كل منها نظرية الوجوب والامكان والاستحالة (٢٨) . فيندرج الايمان بالرسول تحت نظرية الواجب والممكن

(٢٥) هذا هو الحال فى « العقيدة التوحيدية » ، يجب على المكلف معرفة ما يجب لله ولانبيائه وملائكته الكرام . ويجب للانبياء العصمة فلا يقع منهم مخالفة لله فى امره ونهيه وكذلك الملائكة ، ويجب للرسول تبليغ ما أمروا بتبليغه للخلق من الاحكام وغيرها ، ص ٢ — ٣ .

(٢٦) القطر المغيث ص ٤ — ٨ .

(٢٧) التحقيق ص ١٥٢ — ١٧٧ .

(٢٨) وأما الرسل فيجب فى حقهم الصدق ، وبرهان صدقهم فلانهم لو لم يصدقوا للزم الكذب فى خبره لتصديقه تعالى لهم بالمعجزات النازلة منزلة قوله تعالى صدق عيسى فى كل ما يبلغ عنى ، الامانة ، وأما برهان وجوب الامانة فلانهم لو خانوا بفعل محرم أو مكروه لانقلب المحرم أو المكروه طاعة فى حقهم لان الله أمرنا بالاعتداء بهم فى أفعالهم وأفعالهم ، ولا يأمر الله بفعل محرم ولا مكروه ، وهذا بعينه برهان وجوب الثالث . وتبليغ ما أمروا بتبليغه للخلق . ويستحيل فى حقهم أضرار هذه الصفات وهى الكذب والخيانة بفعل شيء مما نهوا عنه تحريم أو كراهة وكتمان شيء مما أمروا بتبليغه للخلق . ويجوز فى حقهم ما هو من الاعراض البشرية التى لا تؤدى الى نقص فى مراتبهم العلية كالمرض ونحوه . ودليل جواز الاعراض البشرية عليهم فمشاهدة وقوعها بهم اما لتعظيم أجورهم أو للتشريع أو للتسلى عن الدنيا أو للتنبيه لحسن قدرها عند الله وعدم رضاه بها دار جزاء لانبيائه وأوليائه باعتبار أحوالهم فيها ، السنوسية ص ٥ — ٦ ، الجامع ص ١٤ — ١٦ ، ويجمع قول هذه العقائد كلها لا اله الا الله محمد رسول الله ... وأما قولنا محمد رسول الله فيدخل فيها الايمان بسائر الانبياء والملائكة والكتب السماوية واليوم الآخر لانه عليه الصلاة والسلام جاء بتصديق جميع ذلك كله ويؤخذ منه وجوب

والمستحيل ، ثلاثة للواجب : الصدق والامانة والتبليغ ، واضدادها
للمستحيل : الكذب والخيانة والكتمان ، والجائز واحد رهى الاعراض
البشرية : فالعقائد فى الرسل سبعة . واحيانا تظهر بعد التوحيد كعقائد
تسعة . اربعة فى الوجوب ، واربعة اضدادها فى الاستحالة وواحدة
فى الجواز ، وبعدها تاتى باقى السمعيات ، الجن والملائكة والانبياء والاولياء
ثم التاريخ (٢٩) . فمن الخمسين عقيدة التى يجب على المسلم ان يؤمن بها

تصديق الرسل واستحالة الكذب عليهم والا لم يكونوا رسلا امناء لمولانا
العالم بالخفيات واستحالة فعل المنهيات كلها لانهم ارسلوا ليكلّموا الناس
باقوالهم وافعالهم وسكونهم فيلزم ان لا يكون فى جميعها مخالفة لامر مولانا
الذى اختارهم على جميع خلقه وامنهم على سر وحيه . ويؤخذ منه جواز
الاعراض البشرية عليهم اذ ذاك لا يقدح فى رسالتهم وعلو منزلتهم عند
الله بل ذاك مما زيد منها ، السنوسية ص ٧٨ — ٧٩ ، ما يجب وما يستحيل
وما يجوز سبعة عقائد . . . الجامع ص ٢٢ — ٢٣ ، ويدخل الايمان بسائر
الانبياء والملائكة والكتب السماوية واليوم الآخر لانه جاء بتصديق ذلك كله
لا يعلم عددهم « ورسلا قد قصصناهم عليك ورسلا لم نقصصهم عليك »
وقيل عددهم ١٢٤٠٠٠ نبي فالرسل منهم ٣١٣ وقيل ٣١٥ والاسلم الامساك
عن حصرهم ، الجامع ص ٢٦ ، وقد قيل شعرا :

وجامع معنى الذى تقررا شهادة الاسلام فاطرح المرا

وان العقائد التى تقررت فى لازم شهادتين اندرجت
الوسيلة ص ٥١

(٢٩) ويجب للرسل اربعة ويستحيل عليهم اربعة ويجوز فى حقهم
امر واحد ، الكفاية ص ٢٥ ، ص ٧٦ — ٧٧ وقد قيل فى ذلك شعرا :

وصفة جميع الرسل بالامانة والصدق والتبليغ والفتانة
ويستحيل ضدها عليهم وجائز الاكل فى حقهم
ارسالهم تفضل ورحمة للعالمين جل مولى النعمة
والجن والامساك ثم الانبياء والصور والولدان ثم الاولياء
الخريدة ص ٤٧ — ٥٢ ، ص ٥٦ — ٥٨ .

ارسل انبياء ذوى فطانة بالصدق والتبليغ والامانة
جائز منهم من مرض بغير نقص كخفيف المرض

يشغل الله منها واحدا وأربعين والرسول تسعة . وقد يدخل ارسل
الرسول فيما يجوز على الله ، وتظهر الافضلية بينهم والمعجزات ونسب
الرسول وأولاده قبل الخصال الاربعة : الصدق ، والامانة (العصمة)
والتبليغ والفتانة والادلة عليها وأخيرا جواز وقوع الاعراض البشرية
وبعدها تظهر السبعيات . وقد تظهر نفس الموضوعات مع عدد الانبياء
ثم تفضيل الملائكة وتفضيل الكتب المقدسة ثم الايمان بما اتى به الرسول
اي بالسبعيات ثم النهاية بحياة الرسول ومولده وآياته وأولاده وحياته .
وأحيانا تتضمخ النبوة كما حتى تطفئ على التوحيد . وقد يزداد على
ذلك كله الاقرار بأن النبوة غير مكتسبة بل فضل من الله وانها مؤيدة
بالمعجزات وانها ليست في النساء ويعاد من جديد التفضيل والمعجزات
ومنع النسخ والمعراج ثم التاريخ والقرن والخلافة والبشرون بالجنة
وبداية الاختلاف وظهور الائمة وتقليدهم والاولياء وكراماتهم . ثم تأتى باقى
السبعيات كالايان والعمل والامامة (٣٠) .

وفي احدى الحركات الاصلاحية تعود معظم موضوعات النبوة التقليدية
مع بعض التوجيهات العملية مثل المعارضة لزيارة القبور وكبار الاولياء ،
وتظل الملائكة والشياطين والجن . ويتم التركيز على التاريخ الساقط بعد

عصمتهم كسائر الملائكة	واجبة وفاضلوا الملائكة
والمستحيل ضد كل واجب	فاحفظ الخمس بحكم واجب
كل مكلف محقق واغتنام	تفصل خمس وعشرين لزم
هم آدم وادريس نوح هود مع	صالح وابراهيم وكل متبع
لوط واسماعيل واسحق كذا	يعقوب يوسف وايوب احتذى
شعيب هارون وموسى واليسع	ذو الكفل داود سليمان اتبع
الياس يونس زكريا يحيى	عيسى وطه خاتم دع غيا
	العقيدة ص ١١ — ٤٢ .

(٣٠) الوسيلة ص ٤٧ ، ص ٥٩ ، ص ٧٤ — ٨٠ ، الباجورى

ص ١٢ — ١٣ .

النبوة والخلافة دون محاور ودون بناء عقلى محكم (٣١) . وفي حركة اسلامية أخرى تظهر ضرورة النبوة كتكملة لمبحث الحسن والقبح . تم تظهر النبوة تحت الرسالة العامة (المعجزة وما يجب للرسل) ثم حاجة البشر الى الرسالة ودوافعها النظرية (المعرفة) والعملية (السعادة) ثم الوحي وتعريفه وكونه ممكن الوقوع ثم وظائف الرسل ، ورسالة محمد

(٣١) هذا هو الحال في كتاب التوحيد « لمحمد بن عبد الوهاب » الذى ينطرق الى موضوعات مثل دين الانبياء واحد ، الجمع بين كون عيسى ومحمد عبده ورسوله ، ومعرفة اختصاص عيسى بكونه كلمة الله ، معرفة كونه روحا منه ، حسن خلقه ص ٣ — ٩ ، وصية الرسول وكيفيته موته ص ٢ ، استرقاق الشياطين ووثوب بعضهم بعضا ، سبب ارسال الشهاب ، تارة يدركه الشهاب قبل أن يلقيها وتارة يلقيها فى اذن وليه من الانس قبل أن يدركه الشهاب ص ٩ ، كون الكافر يصدق بعض الاحيان ، كونه يكذب معها مائة كذبة ، لم يصدق كذبه الا بتلك الكلمة التى سمعت من السماء ، قبول النص للباطن ، كيف يتعلقون بواحدة ولا يعتبرون بمائة . كونهم يلقي بعضهم الى بعض تلك الكلمة ويحفظونها ويستدلون بها ، ص ٣٦ — ٣٧ ، لا يجتمع تصديق الكاهن مع الايمان بالقرآن ص ٧٩ ، فضيلة هذه الامة بالكمية والكيفية ، فضيلة امة موسى ، قلة من استجاب للانبياء ص ٨ ، كل ما ذم الله به اليهود والنصارى فى القرآن أنه لنا ، ص ٢٠ ، ثناؤه على ابراهيم بكونه لم يكن من المشركين ص ٨ ، ثناؤه على الاولياء بسلامتهم من الشرك ص ٨ ، من أدلة التوحيد ما جرى على سيد المرسلين وسادات الاولياء من الفقر والجوع والوباء ص ١٢ ، قوله « أنت منهم » علم من اعلام النبوة (البشارة) ص ٩ ، قوله « لاعطين الراية » علم من اعلام النبوة ، « نقله عنى » علم من اعلامها ص ١٢ ، هذا علم من اعلام النبوة لكونه واقع كما أخبر ص ٢٠ ، لما أنزل عليه « وأنذر عشيرتك الاقربين » . . . جده بحيث فعل ما نسب به بسببه الى الجنون وكذلك لو لم يفعله مسلم الى الآن ، قوله « لا يغنى عن أحد شيئا » ص ٣٣ ، جده ومبالغته فى اسلام عمه ، الرد على من زعم اسلام عبد المطلب واسلافه ، استغفر لهم الرسول فلم يغفر له بل نهى عن ذلك ص ٤٢ ، جبريل يحييهم بعد ذلك بقوله « أول من يرفع رأسه جبريل » . . . بقوله « جبريل هو الذى ينهى بالعصى الى حيث أمره الله » . . . ، العكوف على قبور الصالحين ، زيارة القبور ، تفسير دين الانبياء ، ما يلى الرسول شدة التزام ، الصديق أفضل الصحابة ، خلافته ، خرج المختار فى آخر عصر الصحابة ، ثناؤه على القرون الثلاثة او الاربعة ، الرسول والقرآن حق ومحمد خاتم النبيين ص ٦٤ ، ص ١٦٨ .

والقرآن والاسلام ثم الاحتجاج على الاسلام . طغت النبوة على التوحيد واصبحت اوسع منه ثلاث مرات . تحولت النبوة الى الرسالة ، واختلت الغيبيات منها وقل التركيز على شخص النبى . وظهرت مفاهيم التقنى فى التاريخ واكتمال الوحي وبداية التعامل مع التراث الغربى والرد عليه (٣٢)

٢ — موضوعاتها ومحاورها .

ونظرا لاهمية موضوع النبوة فانها تخرج احيانا من البناء النظرى للعلم ومكانها الطبيعى بين التوحيد والعدل وبين الايمان والعمل والمعاد

، (٣٢) هذا هو الموقف فى « رسالة التوحيد » لمحمد عبده ، ص ٧٩ — ٢٠٨ ، تفاوتت العقول وحاجتها الى هدى النبوة ص ٧٩ ، النبوة وتحديدها للغاية والجزاء وأنواع الاعمال ص ٨٠ — ٨٢ ، الرسالة العظمى ص ٨٣ — ٨٨ ، حاجة البشر الى الرسالة ص ٨٩ — ٩٥ ، المسالك الثانى فى بيان الحاجة الى الرسالة يؤخذ من طبيعة الانسان نفسه ص ٩٦ — ١٠٧ ، أماكن الوحي ص ١٠٨ — ١١٤ ، كونه ممكن الوقوع ، وقوع الوحي والرسالة ص ١١٥ — ١١٧ ، وظيفة الرسل ص ١١٨ — ١٢٣ ، اعتراض مشهور ص ١٢٤ — ١٢٩ ، رسالة محمد ص ١٣٠ — ١٤٣ ، القرآن ص ١٤٤ — ١٥١ ، الدين الاسلامى او الاسلام ص ١٥٢ — ١٦٥ ، ترقى الاديان بترقى الانسان وكمالها بالاسلام ص ١٦٦ — ١٨١ ، انتشار الاسلام بسرعة لم يعهد لها نظير فى التاريخ ص ١٨٢ — ١٩٥ ، ايراد سهل الايراد ص ١٩٥ — ١٩٦ ، الجواب ص ١٩٩ — ٢٠٠ ، التصديق بما جاء به النبى ص ٢٠٠ — ٢٠٦ ، خاتمة ص ٢٠٧ — ٢٠٨ .

وقد استرعى ذلك انتباهى وأنا طالب بالسنة النهائية بجامعة القاهرة ١٩٥٥ — ١٩٥٦ فى الفلسفة الحديثة التى كان من ضمن مقرراتها « رسالة التوحيد » . فقد أحسست بالرسالة وأعدت شرحها فى اطار « التراث والتجديد » ولكن الاستاذ رأى ذلك غامضا ولم يقدره حق قدره وأعطانى درجة النجاح مما ساهم فى تقليل المجموع العام بالاضافة الى درجة مماثلة فى علم الجبال حول سؤال عن مقاييس جمال رابطة العنق التى اشتريتها وأجابنى برفض الفنون البصرية واشارى الفنون السمعية ، ودرجة مماثلة فى « علم النفس الصناعى » ورفض لمقاييس الموسوعية والكمية فى القياس النفسى وردى ذلك كله الى المجتمع الصناعى ومشاكله فى الغرب . وكان من آثار ذلك انى غادرت البلاد فى صيف ١٩٥٦ .

م ٢ — النبوة — المعاد

والإمامة وتدخل في المقدمات النظرية الأولى بعد نظرية العلم ونظرية الوجود . وتدخل عصمة الأنبياء في الإيمان والعمل ثم تظهر نبوة النساء والرؤيا في اللطائف (٣٣) . كما تدخل النبوة لاهميتها في المقدمات اثباتا لامكانها ضد منكريها أو مثبتى استمرارها وشمولها للطبيعة (٣٤) .

(٣٣) يتضح ذلك خاصة عند ابن حزم اذ يذكر موضوعات النبوة متفرقة وان أمكن ظهور المحاور الرئيسية من خلالها خاصة محور إمكاناتها ونظمتها . الكلام على من ينكر النبوة والملائكة ، اثبات النبوة ، هل في البهائم رسل ؟ من جعل للجملات تمييز ، الرد على من زعم أن الأنبياء ليسوا بأنبياء اليوم وكذا الرسل ، تناسخ الأرواح ، انكار الشرائع من المنتهين الى الفلسفة وهم أبعد الناس عن العلم بها جملة ، اليهود ومن انكر التثليث من النصارى ومذهب الصابئين ومن أقر بنبوة زرادشت من المجوس وانكار ما سواه من الأنبياء ، الفصل ج ١ ص ٥٥ — ٧٨ ، تناقضات ظاهرة في التوراة والانجيل يتعين بهما تحريفهما وتبديلهما وأنها غير الذى أنزل الله ، السامرة التى لديهم تورا غير التوراة التى مع سائر اليهود ، فساد قول اليهود وأن مسكن بنى إسرائيل بمصر ٤٣٠ سنة ، ما هو أشنع من شهرة الكذب وشناعة الحال ، فى وصف قيام بنى إسرائيل على موسى ، فصول التوراة التى هى ٥٧ فصلا وما فيها من التحريفات ، التوراة لم تكن موجودة الا فى الهيكل عند الكوهن ، طرق سائر الكتب التى عندهم ج ١ ص ٩٢ — ١٥٤ ، اعتراض بعضهم والجواب عنه ، اقرارنا بالتوراة وغيرها من كتب الأنبياء ، خطأ من أنكر التوراة والانجيل غير محرفين ، كلام أحبارهم ، الانجيل وكتب النصارى وما فيها من التناقض ، ما تثبته النصارى بخلاف نص التوراة التى بأيدى اليهود ، متناقضات الانجيل الاربعة وما فيها من الكذب ، ما يسمونهم النصارى بالحواريين هم غير الحواريين المنصوص عليهم فى القرآن ، ما فى كتبهم غير الانجيل من الكذب والكفر والهوى ، بعض اعتراضات النصارى على المسلمين وبيان فسادها ، ابطال ما تمسكت به النصارى من بعض أقوال للرافضة وبيان بطلانها ، الفصل ج ٢ ص ١٢ — ٨١ ، صفة وجوه النقل الذى عند المسلمين لكتابهم ودينهم وما ينقلونه عن أئمتهم ، فصول يعترض بها جملة الملحدين على ضعفة المسلمين ، مطلب كروية الارض ، كذب من ادعى لمدّة الدنيا عددا معلوما ، الفصل ج ٢ ص ٨٢ — ١٠١ .

(٣٤) يرفض ابن حزم فى مقدماته سبع فرق ١ — من أبطال الحقائق (السوفسطائية) ٢ — من قال ان العالم قديم ليس له مبدى ٣ — من قال ان للعالم خالقا غير أن النفس والزمان قديمان ٤ — من قال العالم لم يزل ومع ذلك فاعل ٥ — من قال ان فاعل العالم أكثر من واحد ٦ — من يقول ان البارئ خلق العالم جملة كما هو بجميع أحواله ٧ — من ينكر النبوة والملائكة ، الفصل ج ١ ص ٧ — ٥٥ .

كما تظهر بعض موضوعات النبوة في كتب الحجاج مثل دلائل النبوة والعصمة والنسخ والاختار (٣٥) . وبالرغم من بقاء هذه الموضوعات متفرقة متناثرة ومتداخلة فيما بينها الا أنه يمكن جمعها في عدة محاور رئيسية نظرية أو عملية ، عقلية أم تاريخية . وبالتالي يمكن عرض الموضوع وبناءه بعد بيان تطوره واكتماله ، وأنه من خلال هذا البناء يمكن رؤية المحاور الرئيسية فيه تكثر أو تقل . فإذا كانت الموضوعات خمسة عشر ، فإنه يمكن وضعها في محاور رئيسية أقل ، في ثلاثة مثلا ، معناها وجوازا ومعرفتها ، عدد الانبياء وترتيبهم وصحة نبوتهم ، وخاتمهم وعموم رسالته ، وتفضيل الرسل بعضهم على بعض (٣٦) . وان كانت الموضوعات تسعا فإنه يمكن أيضا وضعها في محاور أقل مثل اثباتها ، وعصمة الانبياء ، وتفضيلهم والمعجزة والكرامة (٣٧) . وإذا كانت الموضوعات خمسا فإنه يمكن أيضا وضعها في محاور أقل مثل جوازها ، ودليل صدقها ،

(٣٥) وذلك مثل كلام النظام في كون القرآن حجة للنبوة ، الانتصا - ص ٢٧ — ٢٨ ، ومقالات المعتزلة في العصمة وفي الاجماع ص ٩٣ — ٩٧ ، وقول الرافضة في البداء ص ١٢٦ — ١٣٠ ، والاصوات والاختار ص ٤٠ — ٥١ ، وخبر الواحد وخبر الكافة ص ٥٢ — ٥٣ ، والتواتر ص ١٥٧ — ١٥٩ .

(٣٦) هذا هو موقف البغدادى في « أصول الدين » الذى يعرضه في الاصل السابع ، معرفة الانبياء في خمسة عشر أصلا ١ — معنى النبوة والرسالة ٢ — جواز بعثة الرسل وتكليف العباد ٣ — معرفة الرسل بأنه رسول ٤ — بيان عدد الانبياء والرسل ٥ — ترتيب الرسل ٦ — صحة نبوة موسى ٧ — صحة نبوة عيسى ٨ — صحة نبوة محمد ٩ — كون نبينا خاتم الانبياء والرسل ١٠ — التخصيص والتعميم في الرسالة ١١ — جواز تفضيل الرسل بعضهم على بعض ١٢ — تفضيل نبينا على سائر الانبياء ١٣ — تفضيل الانبياء على الملائكة ١٤ — تفضيل الانبياء على الاولياء ١٥ — بيان عصمة الانبياء ، الاصول ص ١٥٣ — ١٦٩ .

(٣٧) هذا هو موقف الايجى في « المواقف » . الموقف السادس في السمعيات ، المرصد الاول في النبوات وفيه مقاصد تسعة ١ — معنى النبى ٢ — حقيقة المعجزة ٣ — إمكان البعثة ٤ — اثبات نبوة محمد ٥ — عصمة الانبياء ٦ — حقيقة العصمة ٧ — عصمة الملائكة ٨ — تفضيل الانبياء على الملائكة ٩ — كرامات الاولياء ، المواقف ص ٣٣٧ — ٣٧٠ .

وخاتم الانبياء ، واحكامهم (٣٨) . واذا كانت الموضوعات اربعا فانه يمكن
ايضا تلخيصها في محاور اقل . جوازها والدليل على صدقها وخاتم
الانبياء (٣٩) . واذا كانت الموضوعات ثلاثة فانه يمكن صلبها في موضوعين
اثنين جوازها وصدقها (٤٠) . اما اذا كانت الموضوعات اثنين فانه تكون
محورين أساسيين في بيان جوازها بالعقل ثم في بيان وقوعها بالفعل .

(٣٨) هذا هو موقف الجويني في « الارشاد » ، القول في اثبات
النبوات . اثبات النبوات من أعظم أركان الدين والمقصود منه في المعتقد
يحصره في خمسة أبواب ١ — اثبات جواز انبعاث الرسل ردا على
البراهمة ٢ — المعجزات وشرائطها وتمييزها من الكرامات والسحر
وما يتميز به من مدعى النبوة ٣ — ايضاح وجه دلالة المعجزة على صدق
الرسول ٤ — تخصيص نبوة نبينا محمد ، الآيات والرد على منكريها
من أهل الملل ٥ — احكام الانبياء وما يجب لهم وما يجوز عليهم .
الارشاد ص ٣٠٢ .

(٣٩) هذا هو موقف الجويني في « العقيدة النظامية » اذ تدور النبوة
على أربعة محاور ١ — ثبوت النبوة ووقوعها والمعجزة وشرائطها
٢ — وجوه دلالة المعجزات على صدق الرسل ٣ — درجة اثبات الكرامات
٤ — اثبات نبوة سيدنا محمد ، النظامية ص ٤٨ .

(٤٠) هذا هو موقف الشهرستاني في « نهاية الاقدام » ، في اثبات
النبوات وتحقيق المعجزات ووجوب عصمة الانبياء ١ — صارت البراهمة
والصابئة الى القول باستحالة النبوة عقلا ٢ — صارت المعتزلة وجماعة
من الشيعة الى القول بوجوب وجود النبوات عقلا من جهة اللطف
٣ — صارت الاشعرية وجماعة من أهل السنة الى القول بجواز وجود
النبوات عقلا ووقوعها في الوجود عيانا . وتنقضى استحالتها بتحقيق
وجودها كما ثبت تصورها بنفى استحالتها ، النهاية ص ٤١٧ ، واذا حققنا
القول في النبوات وبيان صدقهم بالمعجزات فالانبياء من ورد اسمه في
الكتاب ، ومن لم يرد واجب الطاعة . ويجب على كل مكلف الايمان بالله
وملائكته وكتبه ورسله . وانما ثبت صدق من تقدم على نبينا محمد اسما
فاسما وشخصا متشخصا بما ظهر عليه من الآيات وبما أخبر من ثبت
صدقنا عندنا . وانما يتحقق ختم الانبياء عندهما يخبر النبي وبما أخبر
القرآن أنه خاتم النبيين . ومن أنكر نبوته من أهل الكتاب وغيرهم من
المشركين فلا تهمسك لهم الا القول باحالة النسخ والقدر في وجه المعجزة ،
النهاية ص ٤٤٦ — ٤٤٧ .

الاول يعرض للحق النظرى والثانى يعرض للواقع العملى (٤١) . والحقيقة أن محاور النبوة الرئيسية أقل من موضوعاتها . هى بدليعة الحوار تبدأ بالسؤال النظرى عن وجوبها أو استحالتها أو إمكانها ، وهى سؤال الحق النظرى وانها ممكنة الوقوع . ثم يظهر المحور الثانى عن الدليل على صدقها ، المعجزة أو غيرها . ثم يبدأ المحور الثالث عن تطورها بداية ووسطا ونهاية ، وعلاقة المراحل بعضها ببعض . ناسخا ومنسوخا وتوقفها كلية باكتمالها وتحقيق الغاية منها . ثم يظهر المحور الثالث والآخر عن النبوة فى آخر مراحلها والدليل على صدقها وهو الاعجاز وطرق نقلها ، ورسالتها دون شخص نبيها وأخيرا عن مضمونها العقائدى والتشريعى الذى يتناوله علم الأصول . ففى هذه المحاور الثلاثة تندرج كل الموضوعات المتناثرة . فتاريخ الانبياء وتاريخ الايمان سواء ديانات ابراهيم أو الديانات الشرقية القديمة والحوار معها أكثر من الحوار مع الفرق الكلامية كل ذلك يدخل فى المحور الثانى عن تطورها . وكل الموضوعات المتعلقة بشخص النبى مثل العصمة والتفضيل كل ذلك يدخل فى المحور الثالث عن الرسالة التى تجب شخص النبى . أما الموضوعات الغيبية كالملائكة وكيفية اتصال النبى بها فكلها تدخل فى المحور الاول حول وجوبها واستحالتها وجوازها ، ولكن يظل المحور الثانى الرئيسى للنبوة هما إمكانها ووقوعها لا الموضوعات التاريخية الصرفة ابتداء من شخص النبى حتى صحابته وتابعيه وآل بيته ولا الموضوعات الغيبية الصرفة وهى طريقة اتصال النبى بهصدر الوحي كما هو الحال فى نظرية الاتصال فى علوم الحكمة .

٣ - معناها وحقيقتها .

تعنى النبوة الخبر أو الاخبار . فالوحي يأتى من الخبر والخبر

(٤١) هذا هو موقف الآمدى فى « غاية المرام » ، القانون السابع : فى النبوات والافعال الخارقة للعادات ويشتمل على طرفين ١ - فى بيان جوازها فى العقل ٢ - فى بيان وقوعها بالفعل ، الغاية ص ٢١٥ - ٢١٧ .

مصدر الوحي . الخبر هو الدال والوحي هو المبادئ العامة في المعرفة الانسانية لا شخص النبي ، وموضوعه حياة البشر وصالح الناس وليس شخص المرسل أو الرسول . تعطى النبوة اذن معارف واخبارا ، فهي من جانب المعرفة من أجل توجيه السلوك . لذلك جاءت النبوة اشتقاقا من النبأ أى الخبر بالهمزة أى الاعلام . والاعلام غير الالهام . وليس من باب الظن والوهم أو الكهانة أو النجوم بل اخبار الله بما يكون . النبوة اذن نوع من المعرفة متميزة عن أنواع المعارف الاخرى . يقينها باطنى ، ومعرفة يقينية . اذا كان الالهام كشفا فالنبوة استدلال . واذا كان التوهم ظنا فالنبوة يقين . واذا كانت الكهانة من استراق الشياطين السمع من السماء فيرمون بالشهب الثواقب وقد انقطعت بمجيء الرسول فالنبوة عقل وليست سحرا . واذا كانت النجوم تجارب تتعلم فالنبوة علم وليست تخمينا أو خرافة . واذا كانت الرؤيا لا يدري أحد صدقت أم كذبت فالنبوة لا تأتى الا في اللحظة دون الخلم(٤٢) .

وهناك معان زائدة في النبوة نتحدث عن كيفية المعرفة . صحيح أن الوحي لغة يعنى الاعلام في خفاء ولكنه اصطلاحا اعلام الله للانبياء اما بكتاب أو برسالة ملك أو بمنام أو بالهام . والهام غير الانبياء في هذه الحالة ليس وحيا فالوحي للتشريع وليس فقط للمعارف النظرية . لذلك قد يجيء الوحي بمعنى الامر وبمعنى التسخير . ويكون الالهام بمعنى الهداية والاشارة . ويطلق بهذا المعنى على القرآن والسنة أى على الوحي المكتوب والمدون . وقد يضاف على هذا المعنى الزائد أصلا تفصيل كيفية حدوث الوحي بأن يخلق الله حالة في النبي يسمع بها مثل صلصلة الجرس أو من خلال ملك يتمثل رجلا أى عن طريق الصوت أو الرؤية ، عن طريق السمع أو البصر ، من خلال الاذن أو العين أى من

(٤٢) الاصول ص ١٥٣ — ١٥٤ ، الارشاد ص ٣٥٥ ، الغيبة ص ٣١٧ ، الحصون ص ٣٢ ، التحقيق ص ١٥٢ ، المواقف ص ٣٣٩ ، الدرر ص ١٥٣ — ١٥٥ ، الشرح ص ٥٦٧ — ٥٦٨ ، المغنى ج ١٥ ص ١٤ — ١٦ .

خلال الحواس . وهذه المعانى الزائدة يصعب تأصيلها عقلا وتبقى سبعة خالصة (٤٣) .

وقد ركز الفلاسفة على النبوة بهذا المعنى الزائد داخل نظرية الاتصال . فقد أراد الفلاسفة أن يجمعوا فيها خواصا ثلاث : أن يكون النبى مطلقا على الغيبيات ما دامت النفوس الانسانية مجردة قادرة على ادراك المجردات ، وأن تظهر منه الانفعال الخارقة للعادة ما دام روحه قادرا على التأثير ، وأن يرى الملائكة مصورة ويسمع كلامها وحيا ، نوما أو يقظة (٤٤) . والحقيقة أن هذه الخواص الثلاث تجسيد للمعانى الزائدة فى النبوة وتصوير لها . فالنبوة ليست غيبية بل حسية تؤكد على رعاية مصالح العباد ، والغيبيات اغتراب عنها . والمعارف النبوية دينوية حسية تتعلق بشؤون الناس وصلاح معاشهم . كما انها اخراج للنبى عن حدود الطاقة البشرية ، وجعل صدق النبوة خارجيا وليس داخليا وضد قوانين العقل والطبيعة وليس معها . كما أن هذه المعانى الزائدة المشخصة وقوع فى الغيبيات واخراج للنبوة من محورها الافقى ، النبوة فى العالم ومسارها فى التاريخ الى محورها الرأسى ، النبوة كطريق بين النبى واللّه ، طريقة للوصول خارج الزمان وخارج التاريخ . ولا يهمنى فى النبوة طريقة الايصال ، الوحي أو الرسول أو من وراء حجاب . ولا يهمنى أيضا فى النبوة الملك وأنواعه وطريقة قدومه وجرسه وصوته وشكله . ولا يهمنى ثالثا خيال النبى ؛ وكيف كان يأتيه الوحي فأما

(٤٣) الوحي قصد من الله الى اعلام من يوحى اليه بما يعلمه ، حقيقة خارجة عن الوجوه السابقة ، يحدث علما ضروريا بصحة ما أوحى اليه ، ادراكه بحواسه وبدية عقله ولا مجال للشك ، بمجيء الملك أو بخطاب يخاطب به نفسه ، تعليم من الله دون وساطة قلم ، الفصل ج ٥ ص ٨٧ ، الوحي الكلام بما يخفيه ، اعلام فى خفاء ، اعلام الله للنبى من أنبيائه بحكم شرعى ، التحقيق ص ١٦٠ — ١٦١ ، عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله بواسطة أو بغير واسطة ، الرسالة ص ١٠٨ — ١١١ .

(٤٤) المواقف ص ٣٣٧ — ٣٣٩ .

يقظا . لا شأن لنا بالصلة بين الله والرسول وطريقة الاتصال بينهما بالملك أو بغيره ، اسمه وشكله وصوته فذلك لا يمكن معرفته حسا أو عقلا . ولا شأن لنا بالنبوة بين الملائكة والجن والشياطين أو البهائم والطير والجمادات ما دامت مثلنا ، نحن البشر . فهي كلها موضوعات مفارقة لا تسمح بها نظرية العلم في المقدمات النظرية الاولى . ما يهمنا هو الرسالة ذاتها التي بها صلاح العباد . والنبوة للبشر وحدهم . فطريق النبوة جزء زائد على تعريفها وخارج عن حقيقتها .

وقد تعنى النبوة معنى ثانيا غير الاعلام والاخبار وهي الرفع . فالنبوة من غير همزة ما ارتفع من الارض . وبالتالي يكون النبي هو رفيع المنزلة عند الله . وهو معنى يترك النبوة ويتجه نحو النبي ، ويترك الرسالة ويعرف الرسول ، ويترك النبوة في التاريخ ويتصور علاقة النبي بالله . ويؤثر قيمة الارتفاع على الانخفاض ، والصعود على الهبوط ، ويفضل التأويل على التنزيل وهو ما يعارض سير الوحي ومسار النبوة (٤٥) .

وليست وظيفة النبوة الاخبار بالمستقبل . فتلك كانت وظيفة النبي قبل خاتم النبوة كدليل على الصدق وطبقا للمعنى الاشتقاقي للفظ في اللغة العبرية (٤٦) . أما المعنى في ختم النبوة فهو تحليل الحاضر ولبس الاخبار بالمستقبل . واذا كان هناك قصص فانها تهدف الى اعطاء الحاضر ومد الوعي بدروس الماضي وخبرات الامم السابقة . فالوعي بالحاضر هو وعى بالتاريخ ، وما الحاضر الا تراكم للماضي . الماضي عبرة ودرس وتطور يصب في الحاضر ، مسارا من الماضي الى الحاضر وليس نكوصا من الحاضر الى الماضي . أما المستقبل فمجهول بفعل الحاضر ومشروط

(٤٥) أصول الدين ص ١٥٣ — ١٥٤ .

(٤٦) ويشير الى ذلك القرآن الكريم في عدة آيات منها « وأنبئكم بما تاكلون وما تدخرون في بيوتكم » (٣ : ٤٩) ، وهو التعريف الشائع في قواميس اللغة العبرية وفي التراث العبراني القديم .

باستمرارية الماضى فى الحاضر ، فالماضى هو مستقبل الحاضر ومستقبل المستقبل على حد سواء . يظن القدماء أن النبوة تنبؤ بالمستقبل وقراءة له ، ويظن المعاصرون أن النبوة رجوع الى الماضى ، والنبوة فى حقيقة الامر هى تحليل للحاضر لمعرفة جدل الماضى والمستقبل فيه . وقراءة الماضى هى استبصار للمستقبل . ربما الحاضر الا لحظة التقاء بينهما يتم فيها كشف القوانين ورؤية حركة التاريخ .

وتسمى النبوة بعدة الفاظ مترادفة مثل البعثة والرسالة . الوحي والنبوة متقاربان ، والبعثة والرسالة متقاربان . الوحي هو كل العلم ، والنبوة الطريق اليه . والبعثة النبوة المعلنة والرسالة النبوة المكلفة . تدل المصطلحات الاربعة المتقاربة على تدرج من النظر الى العمل او من العلم الى الخاص ، من الوحي الى النبوة الى البعثة الى الرسالة (٤٧) .

وتتضمن النبوة كرسالة اربعة اطراف : مرسل وهو الله ، ومرسل اليه وهو النبى ، ومرسل اليهم وهم العباد ، ومرسل وهو الشيء . فالمرسل هو الوعى الخالص والمرسل هى الرسالة . وأهم طرف من هذه الاطراف الاربعة ليس المرسل اى الوعى الخالص فذلك هو موضوع التوحيد ، باب العقليات ، الشق الاول فى علم اصول الدين . وليس المرسل اليه اى شخص النبى فهو مجرد رسول لا يصل الرسالة . أهم طرف فى المعادلة الرباعية هى الرسالة اى التكليف والمرسل اليهم اى نحن البشر ، عباد الله فى التاريخ . شخص النبى اذن ليس أحد موضوعات النبوة ومعنى زائد فى تعريفها . النبى مجرد واسطة لا يصل الرسالة من المرسل الى المرسل اليهم . وليس جزءا من النبوة بشخصه . طبعا هناك شروط النبوة اذا ما توافرت عند أى انسان يكون هو النبى . لا ترجع النبوة الى جسم النبى أو الى عرض من أعراضه أو حتى الى علمه . ربه فذاك يقع من غير نبوة أو علم النبى بكونه نبيا ، فالمعلوم غير معلوم بعهد بل

(٤٧) يسميها القاضى عبد الجبار « البعثة » ، الشرح ص ٤٧٥ —
٤٧٦ ، ص ٥٧٣ .

ترجع الى الرسالة والمرسل اليهم حتى ولو كان المرسل مجهولا ، وكان المرسل اليه غائب بشخصه ، اختفى بعد ايصال الرسالة وأداء الامانة . وتبقى الرسالة طالما بقى المرسل اليهم يحملونها عبر الاجيال ويحققونها في التاريخ .

ولكن هل هناك فرق بين النبي والرسول ؟ الفرق بين النبي والرسول هو الفرق بين التصور والنظام ، بين العقيدة والشرعية ، بين النظر والعمل . يأتي النبي بالنظر وبالعقيدة وبالتصور ولا يأتي بالضرورة بنظام أو شريعة أو يبنى مجتعا ويؤسس دولة ، فالنظر لم ينعقد بعد . في حين أن الرسول هو الذي يولد النظام من التصور ، ويحقق الشريعة من العقيدة ، ويحول النظر الى عمل . كما يشير النبي الى البعد الرأسي فقط ، الصلة بينه وبين الله ، في حين أن الرسول يشير الى البعد الافقي أيضا اى الصلة بينه وبين الناس في التبليغ وحملا الرسالة وأداء الامانة . ومن هنا أتت صفات الرسول الاربعة : الصدق والامانة والتبليغ والفطنة واستحالة اعدائها : الكذب والخيانة والكتمان والتهور . ويشق لفظ النبي من فعل لازم في حين يشق لفظ الرسول من فعل متعد . الاول لا يشير بالضرورة الى كل الاطراف في حين يشير الثاني ضرورة الى الاطراف الاربعة ، المرسل ، والمرسل اليه ، والمرسل اليهم ، والرسالة . يطالب النبي بالتصديق فحسب بينما يطالب الرسول بالتصديق والعمل . الايمان عند الاول مجرد اقرار وتصديق في حين أنه عند الثاني اقرار وتصديق ونظر وعمل . قد لا ينجح النبي في النبوة ، ويصيبه من الاذى الكثير ، فدوره هو الشهادة على العصر في حين أن الرسول مطالب بالنجاح ، بناء المجتمع وتأسيس الدولة . لذلك كان بالنبوة تعظيم واستحقاق نظرا للشهادة أما الرسالة فجزاؤها قدر الاعمال . وان كان كلاهما مؤيدا بالمعجزات فان تأييد النبي بها أقوى من تأييد الرسول الذي يكفيه يقين الرسالة الداخلي ، والقدرة على تكوين الأفراد وتجنيد المؤمنين والدفاع عن النفس بالفعل ، ومقابلة العنف

بالعنف ، والاخذ بأسباب القوة بغية الانتصار (٤٨) .

ثانياً : وجوبها ، واستحالتها ، وإمكانها .

والسؤال الاول النظرى هو جواز البعثة وهل هى واجبة أم مستحبة أم ممكنة . فاثبات النبوة أو انكارها احدى المسائل الاساسية التى تصنف طبقاً لها الفرق . والحقيقة أن الفرق بين الوجوب والإمكان ليس كبيراً فكلاهما اثبات للنبوة فى مقابل الاستحالة التى تعنى الإنكار . أنها الخلاف بين الوجوب والإمكان إنما فقط فى درجة الإثبات ، أما الوجوب ضرورة أو الوقوع أمكاناً . أنها يخشى من الوجوب الوقوع فى الواجبات العقلية ، الواجبات على الله مثل الصلاح والاصلاح واللفظ والالطاف والعون

(٤٨) معظم هذه الفروق عند أهل السنة . فكل من نزل عليه الوحي من الله على لسان من الملائكة وكان مؤيداً بنوع من الكرامات المناقضة للعادات فهو نبي . ومن حصلت له هذه الصفة وخص أيضاً بشرع جديد أو بنسخ بعض أحكام شريعة كانت قبله فهو رسول ، الفرق ص ٣٤٢ ، النبي أهم من الرسول ، فالرسول أمر بالتبليغ ، والنبي أوحى إليه . كل رسول نبي وليس كل نبي رسولا ، شرح الفقه ص ٥٨ ، الاصول ص ١٥٤ ، الشرح ص ٥٦٧ — ٥٦٨ ، ويثار اشكالان (أ) داوود له كتاب دون شريعة وأمر بمتابعة الشرع السابق (ب) أكثر الرسل لم يكونوا أصحاب كتاب ، النبوة ينظر فيها الى الله والرسالة الى المبعوث اليهم ، الدرر ص ١٥٣ — ١٥٥ ، فيها يفيد وصف الرسول بأنه رسول وما يتصل بذلك ، ضرورة قبول الرسول الرسالة والاشكال أنه لا يوجد رسول قد رفض الرسالة . قال بعض شيوخ الاعتزال الرسالة ليست بمدح ولا ثواب ، المغنى ج ١٥ ص ٩ — ١٣ ، فيها يوصف النبي بأنه نبي وما يتصل بذلك . قال شيوخ الاعتزال فى النبوة أنها جزاء على عمل وفصلوا بينها وبين الرسالة من حيث كان المستفاد منها الرفعة دون الرسالة ، المغنى ج ١٥ ص ١٤ — ١٦ ، فيها يجب أن يختص به الرسول فى الرسالة وسائر الاحوال . هناك صفات انشائية مثل الاداء وعدم الكتمان وعدم تأخير الاداء ، وعدم فعل ما ينفر وضلاح العباد ، وكونه فى اكمل الاحوال ، حال الخلقة ، حتى تجب له البعثة تخيراً من القديم ، المغنى ج ١٥ ص ١٧ — ١٩ .

والاستحقاق . وبالتالي يكون الخلاف بين الانكار والاثبات . ثم يتفرغ
الاثبات الى الضروري والممكن (٤٩) .

١ — هل النبوة واجبة ؟

النبوة واجبة على اسس ثلاث . فهي واجبة أولا نظرا للواجبات العقلية مثل الصلاح واللفظ والعوض والاستحقاق وطبقا للحسن والقبح العقليين . ووجوبها ضروري بناء على الضرورات العقلية . وهي واجبة ثانيا لانها اصلح للعباد وبناء على نظرية الصلاح والاصلاح . فالانسان في حاجة الى الدخول في معاملات والى علم ما يحصل به الانقياد والعون ، والحاجة الى قوانين وسنن وشرائع . وهي واجبة ثالثا نظرا لانها لطف من الله طبقا لنظرية اللطف والالطاف . فلما كان العقل لا يستقل بالتعريفات التشريعية كان لطفاً من الله وكرماً منه أن يتم نعمته على الانسان وهى اشرف المخلوقات ، ومن ثم النبوة تعبير عن كرم المبدأ الاول الله ولطف الله بالعباد . النبوة اذن واجبة بناء على الواجبات العقلية ونظريتي

(٤٩) عادة ما يشار الى المعتزلة بأنهم اصحاب القول بوجوب النبوة . كما يشار اليهم مع البراهمة بأنهم من انصار القول باستحالتها . وقد يقول البعض منهم بإمكانها ويشاركون الاشاعرة في ذلك بالرغم من اختلاف الدوافع ، الامكان طبقا للحاجة حاجة العوام أو الخواص كما هو الحال عند المعتزلة أو الامكان نفياً للواجبات العقلية كما هو الحال عند الاشاعرة . ويتضح هذا التعدد في مواقف المعتزلة في الموضوعات التي يذكرها القاضي عبد الجبار عند الكلام في جواز بعثة الانبياء التي تشمل البراهمة وبيان موافقة البعثة للعقل وادلته وزوال المخالفة بينهما

١ — وجوب البعثة ومتى تجب ؟ هل في البعثة ما يحسن ولا يجب ؟ هل يقع الوجوب في ذلك معيناً أو مخبراً ؟ هل هي غير مستحقة للمبعوث ؟ هل الغرض يعود عليه أو على المبعوث اليه أو عليهما معا ؟ ما يجوز أن يتحمل من الرسالة وما لا يجوز ، هل يتحمل ما يكون تأكيداً أو لا بد من شريعة محددة ؟ صفة النبي والفرق بينه وبين غير النبي ، المغنى ج ١٥ ص ٧ — ٨ .

الصلاح واللفظ (٥٠) .

وتكون الصعوبة حينئذ في كيفية الجمع بين الحسن والقبح العقليين . وقدرة العقل على ادراكهما كصفات موضوعية في الاعمال وفي نفس الوقت احتياجه الى النبوة كعون له على التكليف . غمها دامت التكالييف واجبة عقلا فانها لا تحتاج الى وجوب ثان بالنبوة . بل ان الصلاح والاصلاح واللفظ والالطاف والعوض عن الآلام والاستحقاق كل ذلك من الواجبات العقلية وبالتالي ليست أساسا لوجوب النبوة .

واذا كان التكليف عقليا ، واستحقاق الثواب والعقاب عقليا ، والتنبيه والتحذير تأكيدا لما في العقول ، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر أحد الاصول العقلية الخمسة فكيف تجب النبوة بناء على هذا الوجوب

(٥٠) هذا هو موقف المعتزلة والفلاسفة ، فكلاهما يقول بالوجوب عقلا ، الغاية ص ٣١٨ — ٣٢٠ ، المواقف ص ٣٤٢ ، قالت المعتزلة بعثة الانبياء واجب ، الاقتصاد ص ١٠٠ ، وما يذكره القاضي عبد الجبار تظهر فيه الاسس الثلاثة للوجوب منها الحسن والقبح العقليان مثل ، في حسن بعثة الرسل نظرا لانتفاء القبح عنه ، في أن بعثة الرسل متى حسنت وجبت . ويعطى القاضي عبد الجبار أربع حجج تجتمع فيها الاسس الثلاثة وهي (أ) مزية التكليف الذي يتضمن مزية الثواب والعقاب (ب) مزية التنبيه والتحذير وتأكيد ما في العقول (ج) الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ودور النبوة والانبياء (د) ما يكمل به التكليف وما لا تتم الطائفة ومصلحه الا به ، في أنه لا يجوز أن تعرف أحوال المصالح السميعة باستدلال عقلي ، في كيفية كون هذه الافعال مصلحة ولطفا ، في أن هذه الافعال اذا اختصت في كونها داعية كما ذكرناه ، في أنه يجب على المكلف أن يعرف التكليف ، في أن الله اذا عرفنا أحوال هذه الافعال وجبت علينا ، المغنى ج ١٥ ص ١٩ — ٦٧ ، البعثة لا بد من أن تكون لطفا للمكلفين ، واللفظ صلاح ، الشرح ص ٤٧٥ — ٤٧٦ ، ص ٥٧٣ ، وعند الجبائين التكالييف كلها ألطاف ، الملل ج ١ ص ١١٨ ، ورود التكالييف اللطاف للبارى أرسلها الى العباد بتوسط الانبياء امتحانا ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من يحيى عن بينة ، الملل ج ١ ص ٦٨ ، عند الجبائي تجب النبوة لتقرير الواجبات العقلية ولتقرير الشريعة المتقدمة ، وعند بعض المعتزلة تجب على الله اذا علم من أمة أنهم يؤمنون ، المواقف ص ٣٤٢ .

العقلى المكتفى بذاته والا كان الوجوب وجوبين ، وجوب عقلى ضرورى ووجوب شرعى اضافى زائد لا حكم له ؟ واذا كانت الحياة امتحانا واختبارا ، وجهدا ومعاناة فان ذلك انما هو نتاج لممارسة الحرية وهى من العقليات وليست من السمعيات كالنبوة . ليست النبوة اذن من الواجبات العقلية الا بناء على الصلاح واللفظ باعتبارهما واجبين عقليين . فاذا ما حكم العقل أن النبوة بها صلاح العباد ولطف من الله بهم تكون واجبة على هذا الاساس كحكم عقلى بالصلاح واللفظ وليس كحاجة وعون ومدد نتيجة لقصور العقل وحاجته الى وصاية أو هداية . وما العمل لو حكم العقل باستفنائها عما سواه وبقدرته على معرفة الصلاح والاصلاح دون ما حاجة الى نبوة ؟ (٥١) .

والعجيب أن تعتمد احدى الحركات الاصلاحية الكبرى الاشعرية فى التوحيد الاعتزالية فى العدل على تبرير وجوب النبوة بهدم العقل والعلم والاجتماع والسياسة أى هدم أسس الدين ذاته وكان اثبات وجوب النبوة لا يتم الا على حساب الاسس الحسية والعقلية والاجتماعية التى تقسوم عليها العقيدة ذاتها وبالتالي لم يبق حتى نصف الاعتزال فى العدل وأصبح نصف الاشعرية فى التوحيد هو السائد فى موضوع النبوة (٥٢) . مما يدل على أن انصاف الطول فى الحركة الاصلاحية انتهت الى الاشعرية السائدة منذ ألف عام . وقد تم ذلك من قبل فى حركة اصلاحية سابقة فيما وراء النهر عندما تحولت الماتريدية بعد عدة اجيال الى الاشعرية التقليدية . فهل تجب النبوة لانها تعطى مجموعة من المعارف النظرية التى لا يستطيع العقل الوصول اليها ؟ هل تعطى معرفة الصانع وصفاته والعقل قادر على الوصول اليها باجماع نظار الامة متكلمين وحكماء ؟

(٥١) لذلك قد يكون أقرب الى العقل أحيانا والى التاريخ وضع المعتزلة مع البراهمة فى القول باكتفاء العقل لذاته وبالتالي القول باستحالة النبوة كما يفعل الباقلانى ، التمهيد ص ١٠٨ — ١٠٩ ، والبغدادى ، الفرق ص ١٣١ .

(٥٢) هذه هى محاولة محمد عبده فى « رسالة التوحيد » .

هل حاجة البشر الى الرسالة هي حاجتهم الى معرفة الغيبيات وفي مقدمتها حياة النفس بعد مفارقتها البدن وقد أجمع الحكماء على اثباتها بالعقل ؟ ولم تمنع النبوة في كل دين ولدى كل ملة من منع فريق من انكار خلود النفس ووجود حياة أخرى بعد الموت . ان التوحيد كله يمكن ادراكه بالعقل بما في ذلك الصفات السمعية والا لما كون العدل باب العقليات في علم أصول الدين في مقابل السمعيات ومنها النبوة . وكيف تكون النبوة طريق العلم بالتوحيد والسمعيات لا تؤدي الى العقليات ، فالسمعيات ظن والعقليات يقين على ما هو معروف في نظرية العلم في المقدمات النظرية الاولى ؟ والصفات كلها مثل الانسان ، الانسان الكامل وليس الانسان المتعين ، الانسان كما ينبغي أن يكون وليس الانسان كما هو كائن . وفيهم الحسن والقبح العقليان ؟ أليست هناك معارف عقلية ، حسن عقلى وقبح عقلى ؟ فالتوحيد حسن عقلى ، والشرك قبح عقلى . واذا خاف الانسان الخطأ النظرى وقع في التردد والشك وفي الظن والبهل أى في كل مضادات العلم ، فان العقل قادر على بث الطمأنينة فيه وتحويل التردد والشك الى قطع ، والظن الى يقين ، والعلم الى جهل . واذا كانت الحاجة الى النبوة هي أنها تشير على العقل بطرق الاستدلال اليسر العقل قادرا على ذلك وهو واضح منطق البرهان ؟ وهل النبوة منطق صورى أم منهاج عملى للناس ؟ وهل تعطى النبوة هذا المنطق الاستدلالي عن طريق النص أم أنها في حاجة الى العقل لاستخراج هذا المنطق وبالتالي يكون من عمل العقل في النبوة وليس من عمل النبوة وحدها ؟ (٥٣) . فاذا ما اكتفت النبوة في منطق الاستدلال بالنص وحده فانه يظل ظنيا لاعتماده على النص ولا يتحول الى يقين الا بالعقل على ما هو معروف في باب الأدلة في نظرية العلم في المقدمات النظرية الاولى (٥٤) . ان العقل

(٥٣) حاول ذلك من قبل ابن حزم في « التقريب إلى حد المنطق والمدخل إليه » .

(٥٤) انظر الباب الاول ، المقدمات النظرية ، الفصل الثالث ، نظرية العلم ، ثامنا ، منهاج الأدلة .

تادر على مسياغة منطق للبرهان يقوم على أوليات العقل وبداهات الحس وشهادة الوجدان . كما انه قادر على وضع نظرية في الصدق يمكن بها التحقق من صحة نتائجها وصدق براهينه . في حين يظل البرهان على صدق النبوة خارجيا محضا اذا كان هو المعجزة او ذاتيا خالعا اذا كان مجرد الايمان . يبدو أن الوحي ما زال معروضا حتى في الحركات الإصلاحية الحديثة على انه نظرية في النبوة أي الوحي الراسي مصدر المعارف النظرية في حين أن الوحي ليس فقط نظرية في النبوة بل نظرية في التاريخ أي الوحي الأفقي مصدر التشريع العملي والاساس النظري للعمل الفردي والجماعي . لذلك سرعان ما تحولت نظرية النبوة كوحى راسي في الحركة الإصلاحية الحديثة الى نظرية اشراقية صوفية ، وانتقلت من الفلسفة الى التصوف ، وتحول النسي من منظر وقائد الى صوفي وولي . ان تفاوت العقول في الإدراك لا يعنى أي نقص في العقل بل يعنى خطأ في استعماله . ويمكن بمنطق البرهان ونظرية الصدق وبالمراجعة والاستدلال المشترك تجاوز اختلاف العقول والوصول الى الاتفاق بينها . واتفاق العقلاء أولى من اختلافهم . وبداهات العقول راولياتها واحدة ، عامة وشاملة ، لا اختلاف عليها بين العقلاء . والنبوة لا أسرار فيها ولا غموض بل أفكار واضحة ومتميزة يمكن ادراكها بالعقل السليم والتحقق من صدقها بالبرهان (٥٥) .

هل تجب النسوة لحاجة الانسان الى التجريب وكأن الانسان قام على استخدام الحواس والاعتماد على المحسوسات والمشاهدات والمجربات

(٥٥) الرسالة ص ٧٩ — ٨٢ ، ص ٩٣ — ٩٥ ، ويكرر محمد عبده بعض التوجيهات القديمة عند الرازي في بيان فائدة بعثة الانبياء فيها لا يستقل العقل بدركه . يذكر منها اثنتي عشرة فائدة ، سبعة منها في الامور النظرية ، اربعة في العقل ، وثلاثة في التجربة وهي ١ — العقل لا يدل على الصفات خاصة الصفات السمعية مثل السمع والبصر والكلام ٢ — خوف المكلف أن يتصرف في ملك الله بغير اذنه والنبوة تزيل الخوف ٣ — ليس كل ما كان حسنا وقبيحا في العقل حسنا وقبيحا في الشرع ٤ — تفاوت العقول في ادراك الاسرار الالهية ، المحصل ص ١٥٦ — ١٥٧ .

وهى جزء من المعلومات طبقا لنظرية العلم فى المقدمات النظرية الاولى ؟
التجريب موضوع العلم التجريبى ومادته الاولى . وقد برع القدماء فى
العلوم التجريبية فى الطبيعة والكيمياء والادوية والطب ، ولم يكتفوا بالطب
النبوى ، واسسوا المبادئ المبادئ العامة للطب التجريبى ، ونقدوا المنطق
الصورى ، ووضعوا قواعد المنهج التجريبى . العلم التجريبى علم
انسانى يهدف كالعلم العقلى الى الكشف عن قوانين الطبيعة
من أجل السيطرة عليها وتسخيرها لصالح الانسان . وما
فائدته ان كنت النبوة تغنى عنه ؟ والمعروف تاريخيا أن العلوم النبوية
كانت اقرب الى العلوم الاشراقية الصوفية منها الى العلوم العقلية
التجريبية . لا تحتوى النبوة على أسس علم الفلك وان كانت توجهه
الشعور نحو الطبيعة والتأمل فى الكون والنظر فى الالهة لمعرفة المواقف
حتى يأتى العقل والتجريب ليضع قواعد علم الفلك وأصوله . ان
الصناعات والعلوم التجريبية من اكتشاف الانسان واختراعه . لذلك كانت
الطبيعيات سابقة على الالهيات فى علوم الحكمة كما كان المنطق سابقا
على الطبيعيات . فالعقل والتجريب سابقان على النبوة بل والطريق
اليها . كما أن العقل والطبيعة سابقان على النظر الى الله والطريق اليه .
كما بان من قبل فى نظرية الوجود فى المقدمات النظرية الاولى أن المحدث
هو الطريق الى القديم وأن الصنع دليل على وجود الصانع (٥٦) .

هل تجب النبوة لحاجات عملية أى للتنفيذ والتحقيق وأداء الرسالة
ما دام الانسان غير قادر على سن القوانين وتأسيس الشرائع وإقامة

(٥٦) من فوائد البعثة التى لا يستقل العقل بدركها عند الرازى
١ — افادة البعثة الى الادوية المجربة ٢ — عدم امكان معرفة طبائع
الافلاك بالتجربة والآلات والعمر الانسانى ٣ — الهداية الى الصناعات
الناقصة ، المحصل ص ١٥٦ — ١٥٧ ، ويرد محمد عبده بأنه ليس من
وظائف الرسل ما هو عمل المدرسين ومعلمى الصناعات ، التاريخ والكواكب
والنباتات والحيوان وطبقات الارض ، الرسالة ص ١٢٢ — ١٢٣ .
م ٣ — النبوة — المعاد

الدول أو تجنيد الجماهير وتوجيه الامم وفتح البلدان؟ (٥٧) الا يمكن العقل قيادة المجتمعات مثل قيادة الامم لها ؟ هناك ايضا العقل الاجتماعى والعقل السياسى والعقل التاريخى لوضع القوانين وسن الشرائع . صحيح أن النبوة تحتوى على تشريع ولكنها توجيهات عامة فى حاجة الى تفصيلات واستنتاجات من العقل والواقع ، من واقع المجتمع واستقراء حوادث التاريخ . صحيح أن النبوة تحتوى على بعض التوجيهات الخلقية والارشادات العبلية ولكن لا تكفى الدعوة الى المحبة والتعاون ان تكون أساسا لتكوين المجتمع الانسانى . وهل النبوة فى نهاية الامر نظرية فى التاليف الاجتماعى أم فى الصراع الاجتماعى ؟ هل وظيفة النبوة حل الصراع الاجتماعى أم حسمه ؟ ايقافه أم حله ؟ ان المجتمع فى حاجة لفهم تركيبه وقوانين حركته وصراعه الى أكثر من المحبة والعدل والمبادئ العامة والقيم النظرية . صحيح أن الحاجة الى التعاون وتأسيس المجتمعات واقامة الدول تكشف عن الاساس الاجتماعى للوحى رعن البعد الافقى له كما تكشف المعارف النظرية عن البعد الراسى فيه ولكن لا يعنى ذلك أن الانسان قلصر عن ادراك الحقائق الاجتماعية وعاجز عن توجيه الامور العملية ، وتأسيس الدول وتدبير الملك . ان علوم السياسة والاجتماع والقانون والتاريخ ايضا من وضع الانسان مثل باقى العلوم العقلية والتجريبية . ولماذا تهدم القوانين الانسانية وتبين مفسدها وعيوبها من أجل اثبات وجوب الشرائع النبوية ؟ الا تثبت النبوة الا على انقراض البشرية ؟ ان تغير القوانين البشرية ليس عيب بل تطور راجتهد كما هو الحال فى الفقه . وان اختلاف الطبائع والشعوب وارد فى القوانين البشرية والشرائع الالهية على حد سواء (٥٨) . وان هذا التضارب بين

(٥٧) هذا هو المسلك الثانى فى بيان الحاجة الى الرسالة من طبيعة الانسان نفسه عند محمد عبده ، الرسالة ص ٩٦ — ١٠٣ .

(٥٨) وذلك واضح فى القرآن الكريم فى عدة آيات مثل « وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا » (٤٩ : ١٣) ، « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا » (٥ : ٤٨) ، « ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة » (٥ : ٤٨) ، ١٦ : ٩٣ ، ٤٢ : ١٨ .

القانون البشرى والقانون السماوى لهو أساس الثنائية فى وجداننا المعاص . وأحد أسباب مصائب عصرنا فى الصراع بين الاتجاه العلمانى والحركة السلفية . ان وظيفة الرسل فى قيادة الامم هى نفسها وظيفة القادة والابطال . ولم تخل البشرية من كليهما معادون أن يكون أحد الفريقين بديلا عن الآخر أو سببا لاجاده . بل ان رئاسة الانبياء تقوم على تصهر هرمى للعالم ، النبى فى القمة والناس فى القاعدة ، وما بينهما القواد والوزراء والعمال طبقا لنظرية الفيض وترتيب العقول ، وترتيب الاجناس والانواع ومراتب القوى الانسانية . فالنبوة عند القدماء نظام رئاسى هرمى بالضرورة كما هو واضح فى « المدينة الفاضلة » ، علاقة الرئيس بالمرؤوس علاقة القمة بالقاعدة أو المركز بالمحيط وكان سلطة النبى سلطة مركزية رئيسية ، قاهرة ومسيطرة وكان السلطان لا يكون الا اعلى عليين والناس أسفل سافلين ! (٥٩)

بالاضافة الى هذه الفوائد العامة للبعثة التى تجعلها ضرورية واجبة هل هناك فوائد أخرى لها على التفصيل ؟ هنا تظهر العبادات على أنها الدافع الاول على ضرورة البعثة والتى لا يستطيع العقل أو الواقع الوصول اليها . ولماذا تكون العبادات ضد العقل والطبيعة ومفروضة عليهما

(٥٩) الرسالة ص ٨٠ — ٨٢ ، ص ١٢٧ — ١٢٨ ، ومن ضمن العقائد المتأخرة أن الله أرسل رسلا مبشرين ومثبتين للناس ما يحتاجون اليه من أمور الدنيا ، النسفية ص ١٣٢ — ١٣٣ ، الحصون ص ٣٢ ، ويقول محمد عبده ان وظيفة الرسل أنهم من الامم بمنزلة العقول من الأشخاص وفى نفس الوقت يرى أن تفاصيل طرق المعيشة والحق فى وجوه الكسب وتداول شهوات العقل الى درك ما أعد للوصول اليه ، من أسرار العلم فذلك مما لا دخل للرسالات فيه الا من وجه العظة العامة والارشاد والاعتدال فيه ، الرسالة ص ١١٨ — ١٢١ ، وهى احدى الحجج التى قدمها الرازى من قبل لاثبات النبوة فالانسان لابد فيه من رئيس ، والرئيس اما أن يكون حكمه على الظاهر فقط وهو السلطان أو على الباطن وهو العالم أو عليهما معا وهو النبى . فالنبى يكون كالقلب فى العالم وخليفته كالدماع كما أن القوى المدركة تفيض من الدماغ على الاعضاء وكذا قوة البيان والعلم انما يفيض منه بواسطة خليفة على جميع أهل العالم ، المحصل ص ١٥٦ — ١٥٧ .

دون أن تكون تعبيراً عنها ؟ وهل العقل عادة والشرع عبادة ، والعبادة لا تكون عبادة ؟ إن وضع العقل في مقابل العبادة بجعل العبادة لا عقلية غير مفهومة وغير معللة بحكمة مع أن العلة أساس التشريع يمكن إدراكها بالعقل والتجريب . ولا توجد عبادة واحدة ، وكل ملة تعبد بشعائرها وترى فيها أنسب تعبير عن إيمانها وعقائدها . وإذا كان العمل عبادة فإن العقل قادر على أن يصل إليه دون أشكال ورموز وصور لا تعبر عن جوهر الإيمان وقصد العقيدة (٦٠) .

كيف تثبت النبوة إذن كضرورة نظرية وعملية على حساب العقل من أجل هدمه ، وإرادة الإنسان من أجل إعلان عجزه ، ودون ما حاجة إلى القدرات البشرية وعلومها وصناعاتها وساساتها وشرائعها ؟ إن الوحي علم مستقل بذاته يستنبطه الإنسان ويضع قواعده وأصوله لا هو بعلوم الدين ولا هو بعلوم الدنيا . هو علم المبادئ الأولى التي تقويم عليها العلوم جميعاً ، وهي مبادئ عقلية وطبيعية ، شعورية ووجدانية في آن واحد (٦١) . وإن كل ما يمكن التوجه به ضد العقل الإنساني والقدرة البشرية يمكن التوجه به أيضاً إلى تفسير النبوة وتأويل الوحي الذي يقوم به عقل الإنسان وتظهر فيها مصالحه ويفرض فيها إرادته . وهل سلم الإيمان من التعصب والجهل ؟ ليست القوانين المستنبطة من الشرائع النبوية تتدخل فيها الأهواء الفردية والمصالح الاجتماعية المتضاربة حين تطبيقها وبالتالي يقضى على حسناتها في ذاتها ؟ إن الشهوة والغفلة والنسيان وكل مظاهر النقص الإنساني تعم العقل سواء عمل بمفرده أم فسّر النبوة وأول الوحي . وهل استطاعت النبوة أن تخفف من نقائص

(٦٠) يقدم الرازي حجتين لإثبات ضرورة النبوة للعبادة ١ — تقنين كيفية العبادة للجميع حتى لا يتنازع فيها الناس فتقع الفتن ٢ — العقل عادة والشرع عبادة والعبادة لا تكون عبادة ، المحصل ص ١٥٦ — ١٥٧ .

(٦١) الرسالة ص ١٠٣ — ١٠٧ ، التحقيق ص ١٥٢ — ١٥٤ .

الانسان وهى أول من يعترف بها؟ (٦٢) حتى أمور المعاد التى قد تكون أحد بواعث وجوب النبوة فإن العقل قادر على أن يصل إليها . وقد توصلت مجتمعات بأكملها الى خلود النفس دون نبوة . كما أن العقل قادر على أن يصل بمفرده الى قانون الاستحقاق وأن الجزاء على قدر الاعمال ، عقابا أم ثوابا . فلا يوجد فعل الا وله أثر ، ولا يوجد أثر الا فى العالم سواه . كان فى الحال أو فى المال ، مباشرا أو غير مباشر (٦٣) . وكيف يمكن الاحساس بالقلّة والقهر أساسا لوجود الوحي وضرورته ؟ الا يثبت الوحي الا بقهر الانسان واحساسه بالضالّة والعجز أمام قوة عظمى تعبأ افضل منه وتقدر على ما لا يقدر عليه ؟ وهل استطاعت النبوة أن تمنع الانسان من أن يعمل عقله أو يمارس حريته أو أن تجعله أكثر عقلانية وأعظم قدرة ؟ فالنبوة لم تمنع الانسان من انكار وجود الله أو انكار النبوة أو عدم التصديق بالمعجزات أو انكار الشرائع ورفضها بناء على القبح العقلي والضرر المادى أو اهمال التطبيق والاكتفاء بالجانب النظرى كما هو حال البشر الآن أو اسقاط فاعلية الجانب الاخرى والتخوين بالوعد والوعيد أو نشوب القتال والفتن والحروب الطائفية التى لا تقاى عن الحروب العلمانية (٦٤) .

(٦٢) يصف القرآن أوجه الضعف الانسانى . فالانسانى ضعيف يدعو الله حين الضر فاذا كشف عنه الضر نساه ، يائس من الرحمة اذا تأخرت ، ظلم كفار ، يدعو بالشر أكثر من دعائه بالخير ، ظلم جهول ، عجول فتور ، كفور وسواس ، هلوغ مغرور ، طاغ كنود ، فاجر خاسر ، يتهن مجادل .

(٦٣) يذكر الرازى فوائد البعثة على التفصيل بأن الامور قسمان : قسم مستقل بها العقل وقسم لا يستقل بها العقل . الاول مثل اغتفار العالم الى صانع حكيم وفائدة بعثة الرسول وهذا تأكيد للعقل بدليل النقل وقطع عذر المكلف لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل . والثانى أمور ثلاثة (أ) خلقنا الله وبين لنا وجوه عبادته بعد أن وجبت أصل الطاعة فى العقل (ب) أعطانا النبوة فى مقابل تركب الشهوة والغفلة (ج) وأيضا لمعرفة الثواب والعقاب فى الآخرة بعد أن عرفت العقول الحسن والقبح فى الدنيا ، المحصل ص ١٥٦ ، الرسالة ص ٧٢ — ٧٧ .

(٦٤) التحقيق ص ١٥٤ — ١٥٦ .

ان العقل ليس بحاجة الى عون ، وليس هناك ما يند تن العقل . العقل يحسن ويقبح وقادر على ادراك صفات الحسن والقبح في الاشياء . كما أن الحسن قادر على الادراك والمشاهدة والتجريب ، لا طريق الى الصانع الا العقل والحسن . ويمكن معرفة الاخلاق بالفطرة ، والاستحقاق واجب عقلي ، وكمال النفس بالنظر والعمل . وذلك هو موقف الفقه دون زيادة في الايمان أو هدم للمعرفة الانسانية (٦٥) .

٢ — هل النبوة مستحيلة ؟

ان القول باستحالة النبوة هو رد فعل طبيعي على القول بوجوبها فكلاهما طرفا نقيض ، اثبات ونفى ، وجوب واستحالة . فبينما يقوم الوجوب على هدم العقل والعلم والاجتماع والسياسة والقانون تقوم الاستحالة على تأكيد العقل والعلم وعلى الاعتراف بقدرات الانسان النظرية والعملية على تأسيس العلوم الاجتماعية .

وهناك ثلاثة دوافع للقول بالاستحالة اما الامتناع من حيث المبدأ والامكانية النظرية الخالصة (العقل الاولانى أو المبدئى) أو الامتناع من

(٦٥) هذا هو موقف ابن حزم ورفضه لوجوب النبوة لرفضه للتعليل اذ يقول « ولسنا نحتاج الى تكلف ذكر قول من قال من المسلمين ان مجيء الرسل من باب الواجب واعتلالهم في ذلك بوجوب الانذار في الحكمة اذ ليس هذا القول صحيحا . وانما قولنا الذى بيناه أنه لا يفعل شيئا لعله وأنه يفعل ما يشاء وأن كل ما فعله فهو عمل وحكمة أى شيء كان ، الفصل ج ١ ص ٥٥ في حين يقرر حتى المصلحون المحدثون مثل الشيخ حسين أفندى الجسر في « الحصون الحميدية » ثمانية حجج على وجوب النبوة هي ١ — معاضدة العقل فيما يستقل بمعرفته ٢ — استفادة الحكم فيما لا يستقل العقل بمعرفته ٣ — بيان حال الاعمال التى تحسن تارة وتقبح أخرى من غير اهداء العقل الى مواقفها ٤ — بيان منافع الاغذية والادوية ومضارها التى لا تنفى بها التجربة ٥ — تكميل النفوس البشرية بحسب استعدادها في العلميات والعلليات ٦ — تعليم الصنائع الخفية من الحاجيات والضروريات ٧ — تعليم الاخلاق الفاضلة للانفراد والسياسات الكاملة في المنازل والمدن ٨ — الاخبار بتفاضل ثواب المطيع وعقاب العاصي ، وترغيب الحسنات والنهي عن السيئات .

حيث كفاية العقل دون ما حاجة الى مصدر آخر للمعرفة (العقل النظري ،
أو الامتناع من حيث التكليف العملى وان كانت مقبولة نظريا (العقل
العملى) (٦٦) .

١ — الاستحالة البدئية . تقوم الاستحالة البدئية أى الإنكار
الميتافيزيقى للنبوة واثبات استحالة البعثة على حجج ثلاث : الاولى ، لابد
أن يعرف المبعوث أن المرسل له هو الله ولا طريق الى معرفة ذلك فلعن
المرسل هو الجن . والحقيقة أن هذه الحجة تجعل النبوة متوقفة على
المرسل فى حين أن النبوة واقعة تاريخية ، يقينها فى وقوعها الذى يفرض
امكانها ، وبرهان صدقها داخلى ولا يتوقف على المرسل أو حتى على
المعجزة كدليل على صدق النبى . كما أن افتراض الجن افتراض غيبى غير
مرئى ، كالمرسل سواء بسواء . والنبوة مسارها فى التاريخ ما بعد
الرسول وليس ما قبله أى البعد الانقى وليس البعد الرأى . النبوة
الرأسية ليست جزءا من النبوة أى من السمعبات بل هى جزء من الالهيات
أى العقليات فى صفتى الكلام والارادة . لا يهم فى النبوة مصدرها أى ما
قبل الاعلان بل تبليغ الرسالة بعد الاعلان وضمان صحتها التاريخية
وهو اليقين الخارجى ثم ضمان صدقها النظرى وامكانيات تحقيقها ومطابقتها
للواقع وهو يقينها الداخلى . وليس المطلوب فى النبوة لمعرفة صدقها
امكانية التمييز بين كلام الله وكلام الانسان ما دام يأتى فى صوت انسانى
وبلغة انسانية ولرسول انسانى ليبلغه للناس . ولا يسمع كلام الله

(٦٦) بذكر الايحى سبعة دوافع لانكار النبوة والقول باسئخالتها
١ — امتناعها من حيث المبدأ والامكانية الميتافيزيقية الخالصة ٢ — امتناعها
من حيث كفاية العقل دون ما حاجة الى مصدر آخر ٣ — امتناعها من
حيث امتناع التكليف نظرا للضيق به وان كانت مقبولة نظريا . أما الدوافع
الاربعة الاخرى فهى خاصة باستحالة المعجزة وهى ١ — امتناع المعجزة
وهى الدليل على صدق النبوة ٢ — امتناع دلالة المعجزة فالنبوة لا تثبت
بخرق العادات ٣ — امتناع تواتر المعجزة حتى مع التسليم بها ٤ — امتناع
وقوعها أصلا ، المواقف ص ٣٤٢ . وقد أرجأنا هذه الدوافع الاربعة
الاخيرة للعنوان التالى ، ثالثا — هل المعجزة دليل على صدق النبوة ؟

مباشرة الا بالصوت من خلال الاذن الانسانية . صحيح أنه لا يوجد اضطرار بأن ما تلقاه الرسول علم من الله ، ولو اراد الله علما لاضطره اليه ومع ذلك فان الانسان قادر بهفرده عن طريق الاستبصار واستشراق الباطن معرفة ما بدور في نفسه وذلك بانعكاس نظره الى الداخل والتركيز على شعوره . كما يستطيع ان يستشرف شعور الآخرين ببصيرته خاصة اذا كانت تربطه بهم علاقة حب . والحدس يقين لا ظن ، يمكن أن ينكر . قد يخطئ مرة ولكن لا يخطئ كل المرات . ولا يعنى خطؤه عدم وقوعه أو استحالة (٦٧) . والحجة الثانية أن الرسول من الله كمرسل الى الرسول كمرسل اليه ان كان جسمانيا فلا بد أن يكون مرثيا وبالتالي تستحيل النبوة لان الرسول من الله الى النبي جسماني لم يره أحد . والحقيقة أن لا يهم أيضا كيفية وصول الوحي من الله الى الرسول فذلك ادخل في نظرية النبوة في علوم الحكمة وليس في علم أصول الدين . صدق النبوة في صدق الكلام ومطابقته للواقع ومصالح الناس . صدق النبوة في صحتها التاريخية ونقلها المتواتر أولا ثم في صحة تفسيرها طبقا لقواعد اللغة وأسباب النزول ثانيا ثم في امكانية تحقيقها تحقيقا لمصالح الناس ثالثا وكما هو الحال في علم أصول الفقه (٦٨) . ويمكن أن تكون وسيلة الاتصال غير مرئية بخلق علم ضروري في النفس دون ما رسول . ويمكن أن يكون الرسول مرثيا للمرسل اليه وحده دون غيره أو يكون مرثيا له ولغيره دون أن ينعرف الغير عليه كرسول (٦٩) . والحجة الثالثة ان التصديق بها

(٦٧) المواقف ص ٣٤٢ — ٣٤٣ ، لا يدرك شيء منها بالابصار ويشاهد بالحواس بل يدعى الرسول مجرد صوت أو رؤية شخص ولعله بعض الملائكة أو الجن أو عفريت أو أمر هام وخيالات وصور ، التمهيد ص ٩٩ — ١٠١ ، الغاية ص ٣٢٠ ، ص ٣٢٤ — ٣٢٥ .

(٦٨) أنظر رسالتنا الاولى Les Méthodes d'Exégèse, essai sur la science des Fondements de la Compréhension, Ilm usul al - Fiqh, Paris, Le Caire, 1965.

(٦٩) في معرفة الرسول بأنه رسول : لابد من حجة وبرهان مثلا (أ) أن يخاطب الله بلا واسطة ويخلق في قلبه علما ضروريا كما خاطب آدم وعلمه الاسماء (ب) أن يخاطبه بلا واسطة ويظهر في تلك الحالة دلالة

يتوقف على العلم بوجود المرسل وذلك لا يحصل الا بغامض النظر وغير
مقدر بزمان . ولما كان للمكلف الاستمهال ودعوى عدم العلم فيلزم افحام
النبي وعبث البعثة والا لزم التكليف بما لا يطاق وهو قبيح عقلا والحقيقة
أن التصديق بالنبوة لا يتوقف على وجود المرسل بل على الصدق
الداخلي وبرهان العقل ومصالح العباد بالاضافة الى الصدق الخارجى
عن طريق التواتر لاثبات الصحة التاريخية للنصوص اى للوحى المكتوب .
وقد يكون البرهان واضحا بديهيا وليس غامضا . ويمكن فى عمر الانسان
الوصول اليه ويكون فى العمر بقية للتنفيذ . وربما يعبر عن هذه
الاستحالة بالتساؤل حول كيفية اتصال المطلق بالنسبى واللامرئى
بالمرئى . فاذا كان الاتصال لا يتم الا بين نوعين متجانسين فكيف يتم اتصال
بين طرفين مختلفين ؟ فاذا كان الله غير مشاهد أو مرئى فكيف يتم الاتصال
بينه وبين الرسول وهو مشاهد مرئى ؟ واذا كان الرسول مشاهدا مرئيا
الا يقتضى ذلك أن يكون الطرف الآخر كذلك ؟ ويسهل الرد على هذا
التساؤل بالتفرقة بين المطلق والنسبى اعتمادا على حجج العقول واستنادا
الى نظرية الوجود بالتفرقة بين القديم والحادث أو بين الواجب والممكن
أو حتى بالرجوع الى المبادئ العامة الاولى فى التفرقة بين العلة
والمعلول (٧٠) .

تدل على أن المخاطب هو الله ، المعجزات مثلا (ج) أن يرسل الله ملكا
يأمره بالرسالة وتظهر معجزة للتفريق بينه وبين الشيطان (د) أن نصبح
نبوة البعض بهذه الطريق ثم يخبرون بنبوة جديدة . المعرفة الاولى ضرورية
والثانية استدلال مثل رسالة لوط على لسان ابراهيم أو الحواريين على
لسان عيسى ، الاصول ص ١٥٦ — ١٥٧ ، والطريقة الرابعة مشروطة
بالنقل المتواتر . وقد عبر القرآن عن الطرق الثلاثة الاولى فى آية « وما كان
لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى
بأذنه ما يشاء انه على حكيم » (٤٢ : ٥١) .

(٧٠) هذه هى شبهة الدهرية وهى فى القديم الفاعل المختار وانكار
كون الصانع عالما قادرا بالحركات مريدا ، المحصل ص ١٥٤ ، ص ١٥٦ ،
ليس الله بقادر على مشافهة الخلق دون رسول ؟ الاقتصاد ص ١٠٠ —
١٠١ ، التمهيد ص ٩٨ — ٩٩ .

وقد يعترض على وجوب النبوة بمسألة التفضيل أو الاختيار . فإذا كان البشر متساوين فكيف يفضل انسان على آخر يختار كى يكون نبيا ؟ لا يكفى لتبريز الاختيار الحر مجرد ارادة المختار لانه تبرير لا عقلى . لا يكفى أن يكون سبب الاختيار والتفضيل عمل النبی واجتهاده فكثيرهم العاملون المجتهدون ، وبالتالي يظل السؤال قائما لم هذا العامل المجتهد بعينه ؟ ولا يكفى أيضا أن يكون سبب الاختيار هو اضطرار النبی للعلم اذ يظل السؤال قائما : لماذا اضطرار هذا الانسان بعينه كى يكون نبيا دون غيره ، فضلا عن أن اضطراره لا يفسر سبب الاختيار والتفضيل بقدر ما يفسر كيفية تلقى الوحي . ولا يكفى أيضا أن يقال أن سبب الاختيار هو قدرات طبيعية لدى الرسول لان القدرات خلقية لا دخل فيها لمسؤولية الافراد واستحقاقهم الشخصى . وبالتالي يظل سؤال الاختيار قائما خاصة وأن الرسول ينال أعظم اجر بأفضل منزلة . والحقيقة أنه لا رد على هذا السؤال الشخصى . وسيظل باستمرار واردا في هذا الشخص أو ذاك (٧١) . انما الرد الوحيد هو ضرورة وجود الرسول كوسيلة لتلقى الوحي . ولما كان الشخص مجرد وسيلة فان سبب التعيين يكون سؤال افتراضيا صرفا . الرسول هنا هو عموم الشخص وليس خصوص الرسول .

تقوم اذن الاستحالة المبدئية على انكار النبوة على أساس مبدئى ومنهجى قبل أن تتناولها كموضوع تاريخى ، وبالتالي لا يمكن التعرض لها الا على هذا الاساس أى بيان امكان النبوة قبل بيان وقوعها

ب - الاستحالة العقلية : وتقوم الاستحالة العقلية على اكتفاء العقل دون ما حاجة الى مصدر آخر للمعرفة . فالمعرفة مصدرها واحد وهو العقل ، ففى العقل الكفاية لكل أنواع المعارف وبالتالي نستحيل النبوة .

ويكون انكار النبوة على درجتين ، اما ان تنكر النبوة على الاطلاق لا استثناء أو تثبت نبوة وتنكر أخرى . الاولى اقرب الى الانكار المبدئى الميتافيزيقى والثانى انكار عملى شعوبى طائفى يفضل نبيا على آخر ، ويعترف بنبوة دون أخرى ، ويصعب التوفيق فيه بين الانكار المدعى والاعتراف الجزئى (٧٢) .

ولا يعنى انكار النبوة نظرا لاكتفاء العقل انكار التوحيد ، فالنوحيد من العقليات . فلا تعارض اذن بين توحيد الصانع وانكار النبوة ، اثباتا للعقليات دون السمعيات . يقوم التوحيد الفطرى على العقل والطبيعة . وليس فى حاجة الى نبوة كأحد المعارف العقلية أو الواجبات العقلية وما دام العقل يستطيع ان يصل الى كل ما يصل اليه الوحي فى النظر والعقائد وفى العمل والشرائع فلا حاجة الى النبوة كمنظورية فى المعرفة أو كمنظورية فى الاخلاق . ان انكار النبوة على الاطلاق انما يدل على الثقة

(٧٢) هذا هو موقف البراهمة والصابئة والتناسخية واحيانا يضاف اليهم المعتزلة ، الغاية ص ٣١٨ ، والبراهمة فى الاصل قبيلة بالهند فيهم اشراف اهل الهند يقولون انهم من ولد برهمى ملك من ملوكهم ، ولهم علامة يتفردون بها وهى خيوط ملونة بحمرة وصفرة يتقلدونها تقلد السيوف . الا انها أصبحت معروفة داخل الحضارة لما كان علم اصول الدين هو علم الفرق والملل والنحل ، الفصل ج ١ ص ٥٥ ، وقد افترقت البراهمة على قولين (أ) منهم من جحد الرسل وزعم انه لا يجوز فى حكمة الله وصفه ان يبعث رسولا الى خلقه وانه لا وجه من ناحيته يصح تلقى الرسالة عن الخالق (ب) ان الله ما ارسل رسولا سوى آدم وكذبوا كل مدع للنبوة سواه ، أو ان الله ما بعث غير ابراهيم وحده وانكروا نبوة ما سواه ، التهيد ص ٩٦ ، يثبت اهل السنة الرسل من الله الى خلقه خلاف قول البراهمة المنكرين لهم مع قولهم بتوحيد الصانع ، الفرق ص ٣٤٢ انكروا النبوات واعترفوا بالصانع ، النظامية ص ٤٧ ، الغاية ص ٣٢٠ — ٣٢١ ، ص ٣٢٤ — ٣٢٧ ، الاصول ص ٢٦ ، الشامل ص ١١٦ — ١١٧ ، القائلون باثبات الحقائق وأن العالم محدث وأن له خلقا واحدا لم يزل وأبطلوا النبوات كلها ، الفصل ج ١ ص ٤ ، قالت البراهمة بأن بعث الانبياء محال ، الاقتصاد ص ١٠٠ .

بالعقل البشرى والى الاعتراف بالطبيعة والفطرة . فاذا كان العقل والطبيعة قادرين على هداية الانسان فما الحاجة الى النبوة (٧٣) ؟

وقد تقوم الاستحالة العقلية على تحسين العقل وتبجيحه . فما حسنه العقل يفعل وما قبحه العقل يترك ، وما لم يحكم فيه العقل بحسن أو قبح يفعل عند الحاجة ، ويترك عند عدمها . فالعقل والطبيعة هما أساس الحكم على الاشياء . بل ان العقل قادر على الوصول الى التكليف والى الواجبات العقلية ومنها شكر المنعم والعوض عن الايلام بلا استحقاق مثل ايلام البهائم عند الذبح . وقد تستعمل قاعدة الحسن والقبح العقلين كحجة جدلية لاثبات استحالة النبوة عقلا . فاما ان يكون النبى مستدركا بالعقل أم لا . فان كان الاول فلا فائدة من انبعائه وان كان ضد العقل فلا يمكن قبوله . وقد أكمل الله العقول ، وجعلها تادرة على ادراك الحسن والقبح والتمييز بينهما ، وجعلها دليلا على الخالق ومرشدا لمصالح الخلق منعا للظلم ووسيلة للعلم . فلا حاجة للنبوة في وجود العقل . وان اتت منفقة مع العقل فهى اضافة زائدة لا لزوم لها ولا غاية ، وان اتت مخالفة له فلا يمكن قبولها لما كان العقل هو الاساس (٧٤) .

(٧٣) قالت البراهمة ان فى العقل مندوحة عن البعثة ، الموافق ص ٣٤٤ ، ما حكم العقل بحسنه يفعل وما حكم بتبجيحه بترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة لان الحاجة ناجزة ولا يعارضها مجرد الاحتمال ويترك عند عدمها للاحتياط ، أنكرت البراهمة النبوات ومجدوها عقلا ، وأحالوا انبعاث بشر رسلا ، يقولون بالتوحيد على قولنا الا انهم أنكروا النبوات ، الفصل ج ١ ص ٥٥ ، التهيد ص ١٢١ — ١٢٢ ، أنكروا النبوات والشرائع ، وأثبتوا تكليف المعرفة من جهة خواطر العقول ، وزعموا ان الله انها كلف العباد وأن يعرفوه بعقولهم وأن يشكروه على نعمه وأنه لا يظلم بعضهم بعضا ، وحرّموا ذبح البهائم وايلاها بلا ذنب وقالوا ان ايلام الله لها فى الدنيا لاجل عوض موصل اليها فى الآخرة ، الاصول ص ٣٢٣ ، النظامية ص ٤٧ — ٤٨ .

(٧٤) الله أكمل العقول وحسن فيها الحسن وقبح فيها القبح وجعلها دلالة على مرشد الخلق ومصلحهم ومنع بها من التظالم وجعلها

واعتبار الناس محجوجة بعقولهم لا يدل على أى اثر خارجى بل يعبر عن ضرورة داخلية فى نظرية الحسن والقبح العقليين عند المعتزلة وأن العقل أساس النقل ، وأن كل ما يتوصل اليه بالسمع يمكن معرفته عقلا حتى الشرعيات والعبادات ان لم تعرف بخواصها فانها تعرف بغاياتها . ويستحيل أن يكون السمع أساس العقل لان الأدلة والبراهين عقلية خالصة لا سمع فيها كما ان معرفة الحسن والقبح واردة قبل السمع . وقد أمكن ادراك التوحيد والمعدل بالعقل وهما البابان الرئيسيان فى العقليات وهى الالهيات . ويشترك فى النظر جميع العقلاء بشرط الوعى . فلا يكف عن النظر الا نائم أو مجنون أو ساه . وان الاستشهاد على منع النظر بمن يمنع النظر لهو استشهاد على الطبيعى بالشاذ ، والطبيعة تؤدى الى النظر أكثر مما تؤدى الى الجهل ، فالطبيعة عاقلة (٧٥) . بل ان الانسان بعقله قادر على تحدى النبوة مثل قدرة

دلالة وذريعة الى علم كل ما يحتاج اليه ، وليس يجوز ان يأتى الرسل بغير ما وضع فى العقل فدل ذلك على الفنى عنهم وعدم حاجة الخلق اليهم ، الملل ج ١ ص ٥٦ ، التمهيد ص ١٠٣ ، لا يزد ان يكون النبى مستدركا بالعقل أم لا فان كان الاول فلا فائدة من انبعاثه وان جاء ضد العقل فلا يمكن قبوله . والحجة قائمة على تحسين العقل وتقبيحه ، الارشاد ص ٣٠٢ — ٣٠٤ ، الفصل ج ١ ص ٥٥ — ٥٦ ، الشمح ص ٥٦٣ — ٥٦٦ ، النهاية ص ٧٣ ، ان جاء الانبياء بما يخالف العقول فهم مردودون وان جاءوا بما يوافقها فما الحاجة اليها ؟ النظام ص ٤٧ — ٤٨ ، فى بيان شبه البراهمة وذكر أجوبتها ، المغنى ج ١٥ ، النبوات ١٠٩ — ١٤٦ .

(٧٥) الباقلانى : المعتزلة مع البراهمة فى موقفهم من النبوة ويسميهن اخوانهم من المعتزلة التمهيد ص ١٠٤ ، ص ١٠٧ — ١٠٩ ، واحسانا يضع البراهمة والجوس والمعتزلة فى موقف واحد من النبوة ، التمهيد ص ١٠٩ — ١١١ ، وكذلك يشير البغدادى الى ان النظام قد أعجب بقول البراهمة بابطال النبوات ولكنه لم يجسر على اظهارها خوفا من السيف ، الفرق ص ١٣١ الا ان ابن حزم لا يذكر المعتزلة فى انكار النبوات ولا يضعهم مع البراهمة ، الفصل ج ١ ص ٥٥ — ٦٢ وبالإضافة الى

« الشيطان » الذى طلب الاستمهال فاستمهل . ولما كانت النبوة تركز على العقل فلا خوف من تحدى العقل للنبوة والا كان العقل يتحدى نفسه وهو البناء الذى تقوم النبوة عليه (٧٦) .

وفى كل عقل خاطران ، خاطر للأقدام من الله وخاطر للاحجام من « الشيطان » . وللانسان حرية الاختيار بين الخاطرين أو الباعثين الخاطران فى القلب . الاول يدعو للحق والثانى يدعو للباطل . ويقع التكليف بوقوع هذين الخاطرين . وان غفلة الغافل عن الخواطر لبست نقضا للخواطر بل نقض للغافل . كما لا يعنى تعارض الخواطر الشك وتكافؤ الأدلة بل معنى حرية الانسان وضرورة اختياره بين الخير والشر . وان عدم وقوعها من انسان لا يعنى انها لا تقع ضرورة عند كل انسان . والخاطران ليسا عقليين فحسب بل هما فى القلب باعثن يكشفان عن صراع العواطف وحياة الوجدان ، ويكونان شرط الحرية والاختيار دون الجاء . ويتفق هذان الخاطران مع الثنائية المتعارضة المعروفة فى كل دين

قاعدة الحسن والقبح العقليين يذكر ابو هاشم انه يمتنع خلو النبوة من تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها . ومع ذلك فالنبوة عند المعتزلة من الطاف الله وبالتالي فهم يقولون بإمكانها وليس بوجوبها أو استحالتها ، الاصول ص ٢٠٣ .

(٧٦) مذهب المعتزلة امهال النظر وانعام الانبياء . فانما يلزم الافحام على من قال بالمهلة ويجب على النبی امهال النظر ، النهاية ص ٤٢٩ — ٤٣٣ ، الغاية ص ٣٣٨ — ٣٣٩ ، وهى الفكرة المستمدة من الآيات القرآنية « فمهل الكافرين أمهلهم رويدا » (٨٦ : ١٧) ، « وذرنى والمكذبين أولى النعمة ومهلهم قليلا » (٧٣ : ١١) ، وتشير الى ذلك آيات الانتظار مثل « قال أنظرنى الى يوم يبعثون » (٧ : ١٤) ، « قال رب أنظرنى الى يوم يبعثون » (٩٥ : ٣٦ ، ٣٨ : ٧٩) ، « قال انك من المنتظرين » (٧ : ١٥ ، ١٥ : ٣٧ ، ٣٨ : ٨٠) ، أو آيات الانتظار مثل « قل انتظروا انا منتظرون » (٦ : ١٥٨) ، « فانتظروا انى معكم من المنتظرين » (٧ : ٧١ ، ١٠ : ٢٠) ، « قل فانتظروا انى معكم من المنتظرين » (١٠ : ١٠٢) ، « وانتظروا انا منتظرون » (١١ : ١٢٢) .

وملة بين الخير والشر ، بين الحق والباطل ، بين الفضيلة والرذيلة ، بين الحسنة والسيئة وما ينتج عنها من ثنائية الجزاء في الثواب والعقاب (٧٧) .

ونحلل الخواطر الى موضوع الحرية والاختيار أكثر من احوالها الى موضوع العقل المكتف بذاته دون ما حاجة الى نبوة . فقد يوجد الخاطران متضادين ، الاول من الله والثاني من « الشيطان » وعلى الانسان أن ينصر الاول على الثاني في معركة الخواطر (٧٨) . وقد يكون خاطر الدعوة

(٧٧) فأما البراهمة فانهم اقروا بتوحيد الصانع ، وأنكروا الرسل وقالوا ان الله فرض على عباده المعرفة والاستدلال عليه ووجوب شكره ، وأن قلب كل عاقل لا يخلو من خاطرين ، أحدهما من قبل الله ينبهه الى ما يوجبه عقله من معرفة الله ووجوب شكره ، ويدعوه الى النظر والاستدلال عليه بآياته ودلائله . والخاطر الثاني من قبل شيطان يصرف به عن طاعة الخاطر الذي من قبل الله . وأثبتوا الخاطرين عرضيين . وقالوا انما وقع التكليف بهذين الخاطرين لانه لو انفرد فيه احد الخاطرين دون الآخر صار ملجأ الى طاعة الخاطر الذي فيه ولا تكليف مع الاجزاء ، الاصول ص ٢٦ ، جددوا الرسل وأثبتوا التكليف من جهة العقول والخواطر وأبطلوا الفرائض السمعية ، وقالوا ان قلب كل عاقل لا يخلو من خاطرين أحدهما من قبل الله ينبهه على ما يوجبه عقله ، يدعوه الى النظر والاستدلال ومعرفة الاله وتوحيده ، والآخر من الشيطان يدعوه الى معصية الخاطر الاول . وقد مكن الله الشيطان من القاء الخاطر الداعي الى الشر في قلب العاقل ليعتدل به دواعيه ويصح منه اخضرار احد الخاطرين . ولو أفرده بالخاطر الاول لكان يلجأ الى ما يدعوه اليه لانه ليس في مقابلته ما يدعوه الى ضده ، ولا تكليف مع الاجزاء ، الاصول ص ١٥٤ — ١٥٥ .

(٧٨) يقول المعتزلة أيضا بالخواطر . فعند ابي الهذيل الخاطر الداعي الى النظر والاستدلال يورده الله على قلب العاقل يدعوه به الى طاعته ويحرك به دواعيه على الاستدلال عليه بتخويفه وترهيبه . والخاطر الثاني من قبل الشيطان يصده به عن طاعة الخاطر الاول وكلاهما عرضان ، الاصول ص ٢٧ — ٢٨ ، ووافقه الجبائي وابنه على وجود الخاطرين وأنهما عرضان ، غير أن الجبائي قال أن الخاطر الداعي الى النظر والاستدلال من قبل الله جارى مجرى الامر . وهو قول خفى يلقيه الله في قلب العاقل أو يرسل ملكا يلقي ذلك في قلبه . وكذلك الخاطر الذي يلقيه الشيطان قول خفى يخاطبه به وأنكر قول ابيه وابى الهذيل في كون

الى الطاعة امر خفى للطاعة من الله يقابله امر خفى للعصيان من الشيطان . وقد يكون الخاطر قولاً جلياً من الله بلا واسطة او بتوسط رسول مقرون بمعجزة . وقد يكون الخاطران مجرد باعثن في القلب على الاقدام والاحجام ، احدهما للطاعة ، والثاني للمعصية من اجل الاختيار بينهما دون ما حاجة الى تجسيم او تشخيص او تشبيه . والا لزم في حال الشيطان تكليفه بخاطرين ، واحد من الله والآخر من شيطان آخر ، ويتسلسل الامر الى ما لا نهاية (٧٩) . والحقيقة ان الخواطر انما هي

صفة الخاطر انه على معنى علم او فكر . وقول ابن الجبائي في مثل هذا مثل قولنا (الاشاعة) في المعنى لانه قد اقر بأن الايحاء من الله انما يكون بالقول الذي ليس من جنس الوسواس . الا انا قلنا انه قول جلي مضاف الى الله بلا واسطة او الى رسول متوسط واضافه هو الى الله او الى ملك . ولكن لا ننكر ان يكون الرسول من الله الى عبده ملكا غير انا نوجب كونه مقرونا بمعجزة تدل على صدقه ، الاصول ص ٢٧ - ٢٨ ، وعند النظام خلق الله خاطري الطاعة والمعصية في قلب العاقل ودعاه بخاطر الطاعة ليفعلها ، ودعاه بخاطر المعصية الى المعصية لا ليفعلها ولكن ليتم له الاختيار بين الخاطرين ، الاصول ص ٢٧ ، وحكى عنه ابن الراوندى ان خاطر المعصية من الله الا انه وضعه للتعديل لا يعمى ، وان الخاطرين جسمان . وعند ابن الراوندى ان الافعال التي من شأن النفس ان تفعلها وتجعلها وتميل اليها وتحبها فلا تحتاج الى خاطر يدعوها اليها . واما الافعال التي تكرهها وتنفر منها فان الله اذا امر بها أحدث لها من الدواعي مقدار ما يوازى كراهتها لها ونفارها منها . وان دعاه الشيطان الى ما تميل اليه وتحبه زادها من الدواعي والترغيب ما يوازى داعي الشيطان ويمنعه من الغلبة . وان اراد الله ان يقع من النفس فعل ما تكرهه وتنفر طباعها من جعل الدواعي والترغيب والترهيب والتوفير بفضل ما عندها من الكراهة لذلك منه فتبيل النفس الى ما دعت اليه ورغبت فيه طباعا ، مقالات ج ٢ ص ١٠١ - ١٠٢ .

(٧٩) من قال بالتكليف من جهة خاطرين أحدهما من جهة الله والآخر من جهة الشيطان يلزمه أن يكون تكليف الشيطان بخاطرين أحدهما من الله والآخر من شيطان آخر وثالث حتى يتسلسل ذلك لا الى نهاية ، الاصول ص ١٥٦ ، لذلك قال بشر قد يستغنى المختار من فعله وفيما يختاره عن الخاطرين . واحتج في ذلك بأول شيطان خلقه الله وأنه لم ينقل شيطان يخطر . ولذلك قال أبو الهذيل أيضا قد تلزم الحجة المتفكر من غير خاطر في حين يقول ابراهيم وجعفر بضرورة الخواطر .

البواعث النفسية والمرجحات العقلية التي تجعل الانسان يختار بينها
وهى أقرب الى طباع النفس وميولها ورغباتها ، ما تميل اليه وما تفقر
منه طباعا . فالعقل والطبيعة صنوان .

قد يستطيع الانسان معرفة الحسن والقبح عن طريق التحسسية .
فالافعال الانسانية ان كانت خيرة ترتفع نفس فاعلها بحيث تكون أقرب الى
الملائكة والنفوس المجردة وبالتالي لا تحتاج الى نبوة من خارجها والى
أنبياء يرشدونها وكان ذلك ثوابها . أما اذا كانت أفعالها سيئة هبطت الى
أسفل واقتربت من عالم الحيوان وكان في ذلك عقابها . وهى نظرية
التناسخ التى هى أقرب الى النظريات الاشراقية التطهيرية الاخلاقية ،
الصعود الى النور والهبوط الى الظلمة . لا تحتاج علما آخر للثواب ار
العقاب بل يتم ذلك فى هذا العالم فى دورات الحياة المتعاقبة . العقل هنا
هو تصفية القلب ، العقل الباطنى الذى لا يحتاج أيضا الى نبوة أسوة
بالعقل الاستدلالى (٨٠) .

والحقيقة أن هذه النظرة لا تصدق الا على الصفوة العاقلة صاحبة
الوعى المتميز ولكنها لا تصدق على عامة الناس . هى ليست تكذيبا للانسان

(٨٠) تقول التناسخية ان الافعال الانسانية ان كانت على منهاج
قويم وسنن مستقيمة ارتفعت نفس فاعلها الى المكوت بحيث تصير ذبىا
أو ملكا . وان كانت أفعاله على منهاج الحيوانات والتسبيه بالسفليات
والانغماس فى الرذائل والشهوات انحطت نفسه الى درجة الحيوانات
أو أسفل منها ، وهكذا على الدوام كلما انقضى عصر ودور ولبس . ثم
لا عالم جزاء ولا حساب ولا كتاب ولا حشر ولا عقاب وذلك كله مما عرف
بالعقول على طول الدهر . فلا حاجة بالانسان الى ما هو مثله يحسن
له فعلا أو يقبح له فعلا اذ لا يزال فى فعل يجزى أو فى جزاء على فعل
وهكذا على الدوام ، الغاية ص ٣٢٣ — ٣٢٤ ، ص ٣٣٩ — ٣٤٠ ،
ولا تذكر مصنفات علم أصول الدين أقوال الصابئة بالرغم من اشتمالها
مع البراهمة والتناسخية فى القول بالاستحالة العقلية للنبوة .

على الإطلاق ولكنها تبين أن عقل الصنفوة قادر على الاستغناء عنها (٨١) .
فبالنسبة للعامة هناك أمور ، خاصة العبادات وأشكالها ، في حاجة إلى
نبوة ليبينها إذ لا يستطيع العقل الاهتداء إليها وإن استطاع معرفة
الحكمة منها وغايتها . وبظل الأمر بالنسبة للخاصة أن العبادات،
وأشكالها لا تكون جوهر النبوة التي هي في حقيقتها معارف نظرية
يستطيع العقل أن يصل إليها . قد تكون النبوة ضرورية لعامة الناس
الذين لم يتعودوا على ممارسة النظر وأعمال العقل ولكنها ليست ضرورية
للخاصة الذين يتعودوا على النظر وعلى أعمال العقل . وقد ينشأ هذا
التعود إما بالطبيعة وإما بالاكْتِسَاب وإما بكلبيهما معا ، وهو ما أكدته
الفلاسفة أيضا . ومع ذلك يمكن للعامة أيضا بحسبها الشعبي وببصيرتها
ال تلقائية أن تدرك حقائق النبوة خاصة العملية منها مثل المساواة والعدالة
وهي الحقائق التي تتوق إليها الجماهير الغفيرة نظرا لما تعانيه من
فقر وضنك . فالخاصة بعقولها ، والعامة بضنكها يمكنها إدراك حقائق
النبوة . كما يمكن بواسطة نشر التعليم تحويل العامة إلى خاصة فيصبح
كل أفراد المجتمع من الخاصة وإذا كان العقل يستطيع أن يعرف كل شيء
نظرا وعملا ، عقيدة وشريعة فقد تظل ممكنة لإباحة بعض أشياء بحظرها
العقل (٨٢) . وإذا كان العقل في غنى عن الرسل فقد كان بإمكان الله

(٨١) يتهم القاضي عبد الجبار بتكذيب البرهمنى للأنبياء مثل تكذيب
اليهودى لشريعة محمد ، المغنى ج ١٤ الأصلح ص ١٦٠ — ١٦١ ،
ص ١٧٤ .

(٨٢) وذلك مثل وجوب الصلاة وتقديرها ، والزكاة ونصابها ،
وحسن إيجاب الدية العاقلة ، وتقبييل الحجر ، والسعى بين الصفا
والمروة ، والهرولة ، ورمى الجمار ، والتمكين في السجود ، وقبح شرب
الخمر ، والوطء بغير عقد ولا ملك يمين ، وقبح ترك الصلوات ، كل ذلك
بدرك بالسمع ، التمهيد ص ١٠٨ — ١١١ ، وأيضا ذبح البهائم غير
المضرة ، وقد وافق المعتزلة البراهمة في دعاء الخواطر إلى النظر والاستدلال
وغارقوهم في اجازة بعث الرسل لغرض الدعوة وإباحة ما حظره العقل
كذبح البهائم وتسخيرها وإيلاها لغرض ادعوه فيها . وعند أبى هاشم
لولا ورود الشرع بذبح البهائم وإيلاها لم يكن معلوما بالعقل جواز حسنه
لأجل الغرض ، الأصول ص ٢٦ — ٢٧ .

اضطرار العقول الى معرفته دون ما حاجة الى الف والدوران وتأسيس
الوحى على العقل وجعل من يقدح فى العقل يقدح فى النقل . واذا كرر
العقل هو الاساس ففيم النقل ؟ وما الفائدة من الرسل اذا كان فى العقل
مندوحة ؟ اذا كان العقل يحسن ويقبح فما فائدة الوحى ؟ (٨٣) ليس القول
باكتفاء العقل استبدادا بالرأى ولكنه ثقة بالعقل واعلان لاستقلاله وهو
ما ترمى اليه النبوة (٨٤) . فالمدافع عن النبوة ضد العقل انما يتمثل النبوة
فى مراحلها الاولى قبل اكتمالها . والمدافع عن العقل مكفبا بذاته دون ما
حاجة الى نبوة انما يتمثل النبوة فى آخر مراحلها بعد اكتمالها . فالنبوة
وسيلة لاكتمال العقل ، وكمال العقل غاية النبوة .

ج — الاستحالة العمالية : وتقوم الاستحالة العمالية على نفى التكليف
ابتداء أو نفى اعتبار الشرائع مضادا للعقل . فما الداعى الى الخلق
ثم التكليف ؟ واذا كان الخلق نعمة فان التكليف نقمة . وبالتالى يكون
الفعل متناقضا بين اوله وآخره . وتتمثل استحالة التكليف تفصيلا فى
عدة أمور . اذ كيف يكون التكليف ممكنا مع جبر الافعال لما كانت الافعال
كلها واقعة بقدرة الله ومعلومة من قبل ؟ ان ضياع حرية الانسان امام
ارادة مطلقة تعلم كل شئ سلفا يقضى على شرعية التكليف أولا وعلى
أسباب وجود النبوة ذاتها ثانيا . كيف يبعث نبى ومعلوم سلفا مصر

(٨٣) يقول البراهمة ان كان الله بعث الرسل الى الناس ليخرجهم
من الضلال الى الايمان فقد كان أولى به فى حكمته واتم لمراهه أن يضطر
العقول الى الايمان به ، الفصل ج ١ ص ٥٥ — ٥٦ ، مع الادلة ص ١٠٩ ،
الطوابع ص ٢٠٧ ، المحصل ص ١٥٤ ، الاقتصار ص ١٠٠ — ١٠١ ،
ويرد عليهم الاشاعرة بارجاع الحسن والقبح العقليين الى الشرع ،
الاصول ص ٢٤ ، ص ٢٠٣ ، العضدية ج ٢ ص ١٨٣ — ٢١٧ أنظر
أيضا الفصل الثامن ، العقل الغائى ، رابعا : العقل والنقل ٢ — اثبات
العقل ج — ما هو دور السمع ؟

(٨٤) يتهم ابن حزم المنكرين للنبوات مثل الفلاسفة والصائبة
والبراهمة بالاستبداد بالرأى . فهم لا يقولون بشرائع وأحكام امرية بل
يضعون حدودا عقلية حتى يمكنهم التعايش عليها ، الملل ج ١ ص ٥٦ .

الانسان وبأذا سيفعل وإذا كان سيهتدي أم لا ؟ ما فائده التبذير
ومصير الانسان مقدر من قبل ؟ كيف يعاقب الانسان وهو معروف سلفا
أنه سيهتوت كافرا حتى ولو أرسلت اليه الرسل ؟ ذلك سفيه ، والعقاب
ظلم قبيح . كما أن التكليف اضرار لما يلزمه من النصب والنصب في حالة
الفعل ، والعقاب في حالة الترك . فهو تعب في الدنيا وعقاب في الآخرة .
وإذا كان التكليف لا لغاية فانه يكون عبثا ، وإذا كان لغرض يعود على
الله فالله منزله عن الاغراض وغنى عن العالمين . وإذا كان لغرض يعود
على الانسان فاما أن يكون ضررا وهو منتف يرفضه العقل واما أن يكون
نفعيا وهو ما لا وجود له . فالتكليف اضرار بالعقاب خاصة للكفار
واللعصاة . وإذا كان التكليف مع الفعل فلا فائدة لوجوبه ما دام في الفعل
غنى عنه وإذا كان قبل الفعل فانه يكون تكليفا بما لا يطاق لان الفعل
قبل الفعل محال . وأخيرا أن التكليف بالافعال الشاقة يشغل عن التفكير
ويحد من معرفة الله فالفاعل لا يكون حكيما والحكيم لا يكون فاعلا (٨٥) .

والحقيقة أن كل هذه الحجج ضد التكليف يمكن الرد عليها .
فالخلق بلا تكليف مجرد طبيعة دون عقل ، ومادة دون حرية . وان ما
يبرز الانسان عن باقى الظواهر الطبيعية هو التكليف الحر والا كان

(٨٥) يقول منكرو التكليف ان الانبياء انما جاء من عند الله بالتكليف
لكن القول بالتكليف محال ، المحصل ص ١٥٤ ، قالوا ان البعثة لا تخلو
عن التكليف لان فائدتها باتفاق . والتكليف ممتنع لوجوه (أ) كيف يكون
التكليف مع الجبر لما كانت الافعال واقعة بقدرة الله ، ومعلومة من قبل ؟
فالتكليف اذن قبيح (ب) التكليف اضرار لما يلزمه من التعب بالفعل أو
العقاب (ج) التكليف اما لا لغرض وهو عبث أو لغرض يعود الى الله
وهو منزله أو الى العبد وهو اما اضرار وهو منتف أو نفع . والتكليف
اضرار بالعقاب خاصة للكفار والعصاة . (د) التكليف اما مع الفعل
ولا فائدة فيه لوجوبه واما قبل الفعل وانه تكليف بما لا يطاق لان الفعل
قبل الفعل محال (هـ) التكليف بالافعال الشاقة يشغل عن التفكير في معرفة
الله ، المواقف ص ٣٤٣ — ٣٣٤ .

مجرد مخلوق مثلها (٨٦) . فكما أن الخلق نعمة فإن التكليف نعمة الخلق في الطبيعة ونعمة التكليف في الحرية . صحيح أن التكليف يبطل بعقیده الجبر فكيف يتم التكليف وكل شيء يتم بقدرة الله بها في ذلك أفعال المكلف ولكنه لا يبطل بحرية الاختيار وهي أحد مكتسبات العدل . ان التكليف يكون قدحا في النبوة على افتراض الجبر ولكنه لا يكون قدحا اذا كان قائما على حرية الاختيار ، وبالتالي يكون للوحي مبررات وجوده . واذا كان التكليف اضارا عاجلا فان ذلك من أجل منفعة آجلة . مشقة الاستيقاظ مبكرا للصلاة لا تعادلها منفعة الأفعال المبكرة وفوائد الصلاة . ومشقة الصيام لا تعادلها تأثيره في السيطرة على النفس والاحساس بالآخرين . ومشقة الجهاد والتضحية بالنفس لا يعادلها نصر الأمة وبقاء الحق . والثواب والعقاب متضمنان في الأفعال (٨٧) . والنحل القبيح يتضمن عقابه من داخله ، تأنيب الضمير وحكم الناس ، والقصاص من الأفراد فيه حياة للمجموع . وان غاية التكليف هو تحقيق الرسالة وازدهار الحرية وكمال الطبيعة وتحقيق إمكانات الوجود الإنساني . والتكليف قبل الفعل بما يطاق ، في حدود الطاقة والقدرة والاهلية ، وبالتالي فهو ممكن . وليس تكليفا من الخارج بل هو التزام داخلي تعبيرا عن قدرات الإنسان على تغيير العالم . ليست الغاية معرفة نظرية بالله بل هي تكليف عملي ، وهو تحقيق المعرفة النظرية بالفعل . فالفعل لبس ضعفا في النظر بل تحقيق وإتمام له .

فاذا ما تم الاعتراف بالبعثة وإمكانها فإنه قد يمتنع وقوعها نظرا لمعارضة الشريعة لمقتضيات العقل ، وبالتالي لا تكون ، عند الله مثل ذبح الحيوان وإيلائه وتحمل الجوع والعطش في أيام معينة ومنع الملاذ التي بها صلاح البدن ، والتكليف بالأفعال الشاقة وبفضيل بعض

(٨٦) هذا هو معنى الآية القرآنية المشار إليها دائما « انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان » (٣٣ : ٧٢) .

(٨٧) الاصول ص ١٥٦ ، الغاية ص ٣٢٣ ، ص ٣٣٩ .

الامكان على البعض الآخر ، والاتيان ببعض الشعائر التى لا توافق العقل والالتزام ببعض الاحكام التى تعارضه مثل تحريم النظر الى الحرة الشوهاء واباحتها الى الامة الحسنة (٨٨) . والحقيقة أن هذه الاشياء لا تطعن فى النبوة وتجعلها مستحيلة لانها ليست جوهر النوحيد . فالوحى لا طقوس فيه ولا شعائر . والعبادات فيه صورة والمعاملات هى

(٨٨) طائفة اعترفت بإمكان البعثة ومنعت وقوعها وقالوا تتبعنا الشرائع فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة فعلمنا انها ليست من عند الله وذلك كاباحة الحيوان وايلامه وتحمل الجوع والعطش فى أيام معينة والمنع من الملاذ التى بها صلاح البدن وتكليف الانفعال الشاقة كطلى الفباى وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض ، والسعى فى بعض ، والطواف ببعض مع تماثلها ، ومضاهاة المجانين والصبيان فى التعرى وكشف الراس والرمى لا الى مرمى ، وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الاحجار ، وكتحريم النظر الى الحرة الشوهاء دون الامة الحسنة ، وكحرمة اخذ الفضل فى صفقة وجوازه فى صفقتين مع استوائهما فى المصالح والمفاسد ، المواقف ص ٣٤٨ — ٣٤٩ ، الدليل على فساد الرسالة قبح السعى بين الصفا والطواف بالبيت وتقبيل الحجر والجوع والعطش فى أيام الصيام والمنع من فعل الملاذ التى تصلح الاجسام وانه لا فرق بين البيت الحرام وبين غيره وبين الصفا والمروة من البقاع وبين غرفة وبين غيرها فثبت أن ذلك أجمع ليس من أوامر الحكيم ، التمهيد ص ١٠٦ — ١٠٧ ، وعند البراهمة أن الدليل على كذب مدعى الرسالة أنه يخبر عن الله باباحة ما تخضره العقول من ايلام الحيوان وذبحه وسلخه وتسخير ، والحكيم لا يجوز أن يبيح ما تحظره العقول ولا أن يبعث من يتكذب عليه فى اطلاق ذلك واباحتها ، الاصول ص ٢٦ — ٢٧ ، قالت البراهمة ان الرسل وردوا باباحة ما حظره العقل من ذبح البهائم وايلام الحيوان بلا ذنب وتحميل العقلة الحدية وكذبهم لاجل ذلك ، الاصول ص ١٥٥ ، اعترضوا على ذبح البهائم واستسارها . وايلام الله للبهائم والاطفال ، التمهيد ص ١٠٢ — ١٠٥ ، الارشاد ص ٣٠٤ — ٣٠٧ ، الغاية ص ٣٢٢ ، ويشارك بعض المعتزلة والفلاسفة فى ذلك . فعند أبى هاشم بن الجبائى لولا ورود الشرع بذبح البهائم وايلامها لم يكن معلوما بالعقل جواز حسنه لاجل الغرض ، الاصول ص ٢٦ — ٢٧ ، وعند البعض الآخر ذبح البهائم وتسخيرها وايلامها لغرض أو عوض أو هى مصالح أو الطاف ، الشرح ص ٥٦٣ — ٥٦٧ ، فصل فى الكلام على من أنكر الشرائع من المنتبين الى الفلسفة ، الفصل ١٤ ص ٧٤ — ٧٨ ، وتنكر الدهرية الرسل والشرائع لميلها الى استباحة كل ما يحيل الطبع والغرق ص ٢٩٤ — ٢٩٥ .

المضمون . ويمكن القياس بالصورة دون المضمون أو تمثل المضمون بصورة أخرى . فالطقوس لا تمس جوهر الوحي . ومع ذلك يمكن ادراك دلالاتها وأخذ الدلالة وترك الأشياء الدالة . فالبعض منها رموز مثل رمى الجمرات والسعى بين الصفا والمروة . ويمكن ايجاد دلالاتها في التجربة البشرية فيما يتعلق بالذكريات ورغبة الانسنان في زيارة الآنار والاطلال وأماكن المحبين ومنازل الشعراء وآثار المفكرين للرجوع بالذهن الى الماضي وتذكر سير الابطال واسترجاع حياة المجاهدين . والسعى رمز للجهد ، ورمى الجمرات رمز للنضال . كما يمكن اسقاطها كلية كما فعل الحكماء . ولكن العامة في حاجة الى طقوس وشعائر واحتفالات ومراكب . والوحي أتى للجميع ، عامة وخاصة . وبسبب هذا الجانب اللاعقل في صور العبادات رفض الفقهاء التعليل وأبطلوا القياس . ولكن يظل التعليل أساس الاحكام ويظل القياس أصلا من أصول التشريع . فليس كل ما في الشريعة مضادا للعقل بل ان الاحكام التي بها صلاح العباد اي كل ما يتعلق بالمعاملات يمكن فهمها بالعقل وادراك غايتها وقصدها .

والشريعة في نهاية الامر وسيلة لا غاية ، وسيلة يحدد بها الانسان على فائدة ، ولكنها ليست الوسيلة الوحيدة . فالسيام مثلا وسيلة للاحساس بالآخرين جوعا وعطشا . ولكن يمكن للانسان ان يشعر بذلك دون الصيام وحده وذلك بالالتزام بقضايا الفقر ومشاكل الجماعة . واذا كان الصيام نوعا من الراحة للبدن فانه يمكن للانسان ان يخفف من طعامه وشرابه وقاية للبدن وحرصا على صحته . واذا كان الصيام يدل على ان للانسان ارادة على بدنه وقدرة على التحكم في وظائفه العضوية فيمكن للانسان ان يمارس هذه الارادة في واقف اجتماعية في حالة حصار أو سجن أو فقر . وبنفس الطريقة اذا كانت الغاية من الصلوة هي الاطمئنان الداخلي وحضور الفكر اليومي والرجوع الى الباطن لتعادل الكفة مع مشاغل اليومية فيمكن تحقيق هذه الغاية لا بالصلاة وحدها بل بالتفكير أو التأمل أو الاكتفاء بالفنون والآداب والعلوم . واذا كانت الغاية من الصلاة الاحساس بالوقت ووقوع الافعال في الزمان والاحساس بالفور ، وبأن لكل لحظة فعلا والا لكان الفعل قضاء فانه يمكن الحصول

على هذا الاحساس بالزمان ليس بالصلاة وحدها ولكن بالاحساس بالعبور والشعور بالغاية والرسالة وبضرورة العمل على تحقيقها ، ووضع خطة يومية للتنفيذ على مراحل . واذا كانت الغاية من الصلاة صحة البدن وسلامة الاعضاء ونظافة الجسم بالحركات والقيام والقعود والوضوء والطهارة فان الانسان يستطيع أن يحصل على هذه الفائدة لا بالصلاة وحدها ولكن عن طريق الرياضة البدنية والنظافة الدائمة . وأخيرا اذا كانت الغاية من الزكاة هي احساس الانسان بأن ما يملك ليس له وبأن الآخرين حقا فيه فان الانسان بطبيعته وبفكره وبنظام الوحي لا يملك شيئا ، وكل ما في الواقع يستخدم لمصلحة الجماعة . فلا يوجد حق للأنا وللآخر بل يوجد حق للجماعة . واذا كانت الغاية من الزكاة سيولة المال ورفض كنز الاموال فان الانسان بفكره وتنظيمه لاقتصاده يمنع اكتناز الاموال . فالمال للاستثمار وليس للاكتناز . العبادات اذن معقولة ولها أسسها الواقعية في مصلحة الانسان . ولا تقوم على مجرد قرار أو سلطة أو رسم أو صورة حتى أنه من الصعب وصفها بأنها طقوس أو عبادات بل هي أفعال (٨٩) .

وبالنسبة إلى يبرز سؤال ، لماذا اذن العبادات والشرعيات اذا كان الانسان يستطيع الوصول الى غاياتها بأساليب أخرى ؟ لا يستطيع ذلك الامن أوتى حظا من الوعي والثقافة ، وهو ما لا يتأتى للجميع . ولما كان الوحي أسلوبا في مخاطبة الجميع فانه أتى بهذا الأسلوب في التعامل حتى يسهل على الجميع فهمه وتطبيقه والعمل به . فالخاصة والعامة معا قادرون على حد سواء على فهم العبادات . ولكن الخاصة وحدهم هم القادرون على الحصول على الغايات بوسائل أخرى . واذا كان المجتمع كله خاصة واستطاع أن يكون على درجة من الوعي والثقافة فانه يصل الى نفس الغايات بوسائل متعددة . ولكن اتحاد الوسائل قد يكون أيضا

(٨٩) انظر تحليلنا لهذه الامثلة ولا مثلة أخرى في رسالتنا الاولى .

نوعاً من توحيد السلوك وأكثر ضماناً للوصول الى الغايات من وسائل أخرى ما زالت تحت التجربة ، وهو ما لاحظته الحكماء من قبل . فالفلسفة والشريعة متفقتان في الغاية وهو صلاح النفس وتحقيق كمالها وكان الاخلاق هي نقطة الالتقاء بين الفلسفة والشريعة . فاذا ما أدى تطبيق الشرائع الى نفاق بغياب الفضائل الداخلية وحضور الصور الخارجية أتت الفلسفة لتعبد الى الصورة مضمونها والى الشريعة حياتها . واذا خير العاقل بين التقوى دون الشرائع أو بين غياب التقوى وحضور الشرائع لكان الاول هو الاكمل . أما فيما يتعلق بذبح الحيوان وايلامه فلا يكتفى لاثبات شرعية ذلك أن يقال أنه مسموح به من قبل المالك فهذا تصور خارجي للشرعية وجعل العقل والطبيعة معاً تابعين لارادة خارجية انما يمكن فهم ذلك باعتبار أن الانسان سيد الكون ، وكل شيء مسخر له . ولماذا الرفق بالحيوان والرفق بالانسان أولى ؟ لذلك هناك قانون الاستحقاق وقانون العوض عن الآلام كي يعيش الانسان راضياً عن نفسه مقبلاً للعذل ونافياً للجور والظلم .

٣ — النبوة ممكنة .

ان لم تكن النبوة واجبة أو مستحيلة فهي ممكنة أي جائزة . والقول بوجوبها وضرورتها لا يحتاج الى اثبات . والقول باستحالتها في حاجة الى دلائل نفى . أما القول بإمكانها فهو في حاجة الى اثبات ووقوعها بالفعل دليل على امكانها وكأن وقوع الشيء بالفعل أكبر دليل على امكانه . لا يثبت امكان النبوة أولاً ثم وقوعها ثانياً على ما هو معروف من أسبقية الفكر على الواقع ، والمبدأ على الحادثة ولكن يثبت امكان النبوة بعد وقوعها أي بأسبقية الواقع على الفكر . لا يتم اثبات النبوة قبلها استنباطياً بل يتم بعدياً استقرائياً . يثبت الامكان من الوقوع ولا يثبت الوقوع من الامكان . وهو ما يتفق مع التوجيه العام لعلم اصول الدين في اعتبار مبحث الوجود سابقاً على التوحيد ، وأن معرفة الحادث هو الطريق الى معرفة القديم ، وبلغت الحكماء ، سبق الطبيعيات على الإلهيات . ما دامت الرسالة واقعة فالنبوة ممكنة الوقوع ومن ثم كان انكار النبوة أو القول

بإستحالتها إنكارا للواقع وهذا للضرورة . وما دامت نبوة محمد ، ونحن عليها ، قد وقعت فالنبوة جائزة حتى لا يقول أحد أنا لا أدري هل النبوات السابقة قد وقعت أم لم تقع . فإمكان وقوع النبوة من وقوعها بالفعل كما أن إثبات الحركة يكون بالحركة بالفعل . ولكن ، ماذا نفعل بمن لا يسلم بوقوعها وينكر حدوثها بالفعل ؟ هناك القرائن الحسية وفي مقدمتها الكتاب المدون والقروء والنقل المتواتر . وهل يثبت الواقع فكريا ؟ وهل تشرع الواقعة للمبدأ ؟ نعم فلا شيء يسبق الواقع شرعا ، وشرعية المبدأ إنما تكمن في واقعيتها . وفي علم أصول الفقه أن وضع الشريعة ابتداء ووضعها للفهم هو في نفس الوقت وضعها للامتنثال ووضعها للتكليف (٩٠) . وهل يثبت العلم من الخاص ؟ فالعلم تجريد والخاص واقع . كما تثبت النبوة في آخر مراحلها أولا قبل أن تثبت النبوات السابقة التي يخبر عنها في ختم النبوة المنقولة نقلًا متواترا . وهناك فرق بين إمكان النبوة ووقوعها من ناحية وبين تحقيقها من ناحية أخرى فالأولى إمكانية نظرية خالصة بينما الثانية إمكانية عملية تتحقق بحرية الأفعال (٩١) .

وقد يكون الوحي ممكن الوقوع بدليل وجود الحدس والمعرفة المباشرة في الحياة الإنسانية . والحقيقة أن تفاوت البشر في العقول والهلام البعض وإبداع البعض الآخر والذكاء الخارق لفريق ثالث لا يعنى إثبات النبوة بل يشير إلى إبداع الإنسان وقدراته على الخلق . والنبوة في النهاية ليست معرفة نظرية فقط بل هي تشريع عملي وتحقيق فعلي . ولا يحتاج إمكان وقوع الوحي إلى إثبات وسائل غير مرئية أو مرئية فالرؤية المباشرة لا

(٩٠) أنظر رسالتنا الأولى .

Les méthodes d'Exégèse, section III, chapitre I

(٩١) عند الأشعرى انبعثت الرسل من القضاء الجائزة لا الواجبة ولا المستحيلة ، المال ج ١ ص ١٥٥ — ١٥٦ ، مذهب أهل الحق هو الجواز العقلي ، فالنبوات ليست واجبة أو ممتنعة ، الغاية ص ٣١٨ ، في إمكان البعثة ، وحجتنا فيه إثبات نبوة محمد فإن الدال على الوقوع دال على الإمكان ، المواقف ص ٣٤٢ .

تحتاج الى وسائط (٩٢) . وقد يثبت امكان النبوة عن طريق نظريتى الصلاح واللف . فالنبوة بها صالح العباد . وهى تفضل ولطف . وذلك اثبات للنبوة بالعودة الى الحسن والقبح العقليين والعقل الغائى ، كاحد مظاهر العدل (٩٣) . وقد تثبت النبوة بدليل نظرى خالص مسند من التوحيد أى وجود الله وصفاته خاصة الكلام والقدرة . فالله منكم وقادر وبالتالي تكون النبوة من كلامه والبعة فى قدرته . النبوة ممكنة لان افسال الله جائزة . ولما كانت النبوة تستعمل أيضا طبقا لمنهج النص والشواهد العقلية لاثبات وجود الله فان استعمال وجود الله لاثبات النبوة وقوع فى الدور . وما الفائدة من استعمال النبوة تراجعيا لاثبات وجود الله وقد تم من قبل اثباته فى التوحيد ؟ وكيف نثبت السمعية العقلية ؟ ولماذا تراجع النبوة الى المرسل أى الى ما قبل النبوة ولا نتقدم الى المرسل اليهم والى الرسالة فى التاريخ أى الى ما بعد النبوة ؟ وهل مصدر النبوة بالنسبة لنا الله أم أسباب النزول (٩٤) ؟

(٩٢) تلك حجة محمد عبده لاثبات امكان الوحي ، الرسالة ص ١٠٨ — ١١٤ ، ويثبت محمد عبده وجود بعض الارواح العالية وهم الملائكة المكرمون بتمثل العفارية واشباح تلك الارواح ممن خسرهم الله مما يعطى نظرية الاستحالة الميتافيزيقية حجة فورية ضد الغيبية وكان النبوة لا تثبت امكانها الا باثبات الجن والعفارية والارواح والاشباح وما يتجاوز حدود العقل ، الرسالة ص ١١١ — ١١٤ .

(٩٣) تقرر فى العقل دفع الضرر ، وما يدعو الى الواجب فهو واجب . فالنبوة لطف بمعنى أنها ادعى الى اجتناب القبائح وفعل الواجبات مصلحة ولطف ، الشرح ص ٥٦٤ .

(٩٤) جواز ارسال الرسل الى خلقه وسفراء بينه وبين عبادته وانه قد فعل ذلك وقطع العذر فى ايجاب تصديقهم بما ابانهم من الايات ودل به على صدقهم من المعجزات ، التمهيد ص ٣٤ ، يجوز لله ارسال الرسل وبعث الانبياء ، والدليل أنه مالك الملك بفعل ما يشاء وليس فى ارسال الرسل استحالة ولا خروج عن حقائق العقول ، الانصاف ص ٦١ ، فى جواز بعثة الرسل وتكليف العباد ، الاصول ص ١٥١ — ١٥٥ ، بعثة الانبياء جائزة وليس بمحال ولا واجب . والدليل (١) قام الدليل على أنه متكلم وقادر ولا يعجز على أن يدل على كلام النفس بخلق الفاظ واصوات

وقد تثبت النبوة نظرا بأنها تعطى التفصيلات بعدما يعطى العقل العموميات . وفى هذه الحالة يكون العقل فوق النبوة ، وتكون النبوة تابعة للعقل . وقد يستغنى الإنسان بالعموميات عن التفصيلات . فالعموميات هى الأساس ، وما التفصيلات الا تطبيقات فرعية لها . العموميات هى الروح والتفصيلات هى الجسد . وماذا لو قال آخر ان النبوة تعطى العموميات فى حين يجتهد العقل فى استنباط التفصيلات وهو اقرب الى صلة النبوة بالعقل ؟ أما المحربات فهى من العلم الطبيعى وليست من الوحي . ولا يمكن أن تتوقف العلوم الطبيعية والتجريبية على السمع . فإذا كانت التجربة ليست يقينية لتغيرها حسب الافراد فانها طردة من فرد الى آخر ومن مكان الى آخر ومن زمان الى آخر . كما أن العقل ليس هو العقل الصورى المجرد بل هو العقل الشامل للطبيعة والتاريخ ومجرى العادات وشهادة الحس والوجدان أى كل ما لدى الإنسان من بديهيات حسية او عقلية او وجدانية او انسانية عامة تؤيدها تجارب العصور وخبرات الشعوب . أما المعارف النظرية الاخرى مثل معرفة الله وصفاته فالعقل قادر على الوصول اليها بعد أن أصبحت من مكتسبات التوحيد . أما أمور المعاد مثل الوعد والوعيد وكل ما يتعلق بالغيبيات فلا تثبت الا بعد ثبوت النبوة لان طريق العلم اليها الروايات والاخبار (٩٥) .

==
(ب) قام الدليل على جواز ارسال الرسل أى أن يقوم بذات الله خبر عن الامر النافع فى الآخرة والامر الضار بحكم اجراء العادة ، ويصدر منه فعل وهو دلالة الشخص على ذلك الخبر وعلى هذا الخبر ، الاقتصاد ص ١٠٠ ، اثبات الرسالة باثبات أن للعالم صانعا حكيما قادرا لا يضل عباده عن الاوامر والنواهي حتى لا يكون لهم حجة . الامر والخطاب بالمشافهة أو بالرسول ، البحر ص ٥٩ ، الحصون ص ٣٢ ، الفصل ج ١ ص ٥٧ — ٥٨ ان الله حكيم والحكيم لا يجوز فى حكمته أن يترك عباده هملا دون انذار ، الفصل ج ١ ص ٦١ .

(٩٥) من عشرة دوافع يذكرها الظواهرى لاثبات امكان النبوة يذكر منها خمسة نظرية هى (ا) ارشاد العقل الى معرفة الله (ب) ارشادهم

وقد تثبت النبوة عملا باثبات حاجة الانسان الى التعاون وبالتالي الى الرئاسة . ولما كان الانسان لا يستطيع أن يقيم معشاه الا بالاشتراك مع آخر لزمّت النبوة كى تضع قانونا ينظم العلاقات الاجتماعية وتسن الشرائع وتضع النظم . وكان النبوة لا تثبت الا ببيان أن الانسان وحش لآخيه الانسان وأنه لابد من حاكم عادل ونظام وشريعة لصالح الخلق تأتى من الخارج لتحقيق الصلاح مع غياب أى تصور داخلى لعقد اجتماعى حر قادر على تحقيق التعاون وتنظيم شؤون الرئاسة . ان تنوع حاجات الانسان النظرية والعملية أيضا لا محدود . لديه الحدس والاستدلال ، العلم الضرورى والعلم النظرى . ولديه القدرات الفردية والجماعية على العمل والتحقيق . فاذا ما أعطت النبوة النظر والعمل لتلبية حاجات الانسان الى معلم أصبح الانسان قاصرا فى حاجة الى وصى وكان الانسان عاد الى ما قبل النبوات وكان النبوة لم تصل بعد الى خاتمتها . ولماذا تثبت النبوة بتدمير الانسان وجعله قاصر الفهم والادراك ، عاجزا عن الفعل والحركة ، تفرض عليه الوصاية بدعوى الهداية ؟ يبدو أن حجج وجوب النبوة قد عادت لاثبات امكانها حتى لحق الامكان بالوجوب ، وكان الامكان هو مجرد وجوب مقنع (٩٦) .

الى الآخرة والوعد والوعيد (ج) شرحوا لهم الملكات الفاضلة (د) لفتوهم الى طلب الدائم والاعراض عن الفانى (هـ) انبأوهم بأنباء الغيب ، التحقيق ص ١٧٠ - ١٧١ .

(٩٦) يقول محمد عبده فى احتياج الانسان الى النبى لما لم يكن الانسان بحيث يستقل بأمر نفسه وكان أمر معاشه لا يتم الا بمشاركة آخر من أبناء جنسه ومعاونته ويجرى بينهما فيما معين لهما بما يتوقف عليه صلاح الشخص أو النوع احتاج الى عدل يحفظه شرع ، يفرسه شارع ، يختص بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة تدعو الى طاعته وتحث على أجابته وتصدقته فى مقالته ، يوعد المسىء بالعقاب ويعد المطيع بالثواب وهو النبى ، الطوالع ص ١٩٨ ، الرسالة ص ٧٣ - ٧٤ ، ويذكر الطواهرى خمسة ذوافع عملية أخرى هي (أ) جمع كلمة الخلق على اله واحد وبيان ما اختلف فيه الناس (ب) فصلوا للناس ما يؤهلهم لمرضى الله (ج) المصالح العامة (د) حببوا للناس اللفة وأرشدوهم الى التعاون (هـ) ذكروهم بعظمة الله وواجباتهم له ، التحقيق ص ١٧٠ - ١٧١ .

ان امكان النبوة قد يؤدى الى الادوار الآتية :

أ — يعطى الوحي بداية يقينية ، مطلقة حتى يتجنب الانسان محاولات الخطأ والصواب الى ما لا نهاية ويبقى احتمال الخطأ فى الفهم والتطبيق اقل . صحيح ان العقل قادر على الوصول الى هذه البدايات اليقينية ولكن الوحي يقصر الوقت ويقلل الجهد ويعطى دفعة للعقل بالاوليات الاولى . ثم تكون مهمة العقل بعد ذلك الاستدلال وايجاد الانساق المحكمة والتطبيقات العملية والتكيف حسب الزمان والمكان . علاقة الوحي بالعقل اذن هى علاقة الحدس بالبرهان ، علاقة المقدمات بالنتائج . ان البداية اليقينية شرط للبقيين فى الاستدلال ، وان الفكر كله هو علم البدايات أو علم الاوليات . خاصة أن هذه البدايات قد تم تجربتها فى الوعى الانسانى على مدى تطور البشرية واصبحت مجربة من قبل ومحققة فى التاريخ .

ب — قد يشرع الوحي لبعض الاعمال ويسن بعض النظم والقوانين محققا بذلك النظريات فى صيغة تشريعات ، وبالتالي يقوم بتأسيس النظر والعمل معا . ولا يعنى ذلك مجرد الشعائر التى قد تكون ضرورية للعامية كطريق للعمل الصالح بل أيضا النظم السياسية والاقتصادية التى يجهد المنظر نفسه فى الوصول الى أفضلها وأكثرها تحقيقا للمصالح العامة . وعندما يقوم ذهن واحد بوضع النظريات والتشريعات المستنبطة منها يكون ذلك أقل احتمالا للخطأ من وضع النظريات وحدها وترك التشريعات لاستنباط ذهن آخر . الوحي هنا ضرورة عملية لما كانت حياة الناس فى حاجة أولا الى نظم وتشريعات حتى وان لم تدرك الاسس النظرية التى تقوم عليها . ويبقى للذهن البشرى أيضا استنباط نظريات تفصيلية من التشريعات العامة طبقا للزمان والمكان . وكلما كان الضبط فى البدايات أحكم كانت الدقة فى الاستنتاجات أعظم . فاذا كان الحدس الاول هو حكمة التشريع أو فلسفته فان النظرية العامة تكون هى اساس استنباط القوانين وصياغة التشريع .

ج — يعطى الوحي نظرة كاية شاملة للحياة مقابل النظرة الانسانية

المتجزئة . فنظرا لوضع الانسان في زمان معين ومكان معين وفي مجتبع محدود في طبقة بعينها اى باختصار نظرا للموقف الانسانى ولكل المحددات الانسانية لا يستطيع الانسان الا ان يدرك موقفه الخاص مهما كانت لديه من قدرة على الحياد والنجريد وعلى العموم والشمول . يستطيع الوحي ان يقابل هذه التجزئة ويعطى نظرة شاملة كلية للحياة . وبالتالى يأمن الانسان من الوقوع في وجهات النظر الخاصة المحددة ، ونظرا لما قد ينتاب النظرة الخاصة من نقص في الحياد ومن صعوبة التمييز بين الراى والهوى فان الوحي يحى من هذا الخطر . فالوحي باعتباره تعبيرا عن الوعى الخالص يعطى تصورا محايدا لا يقوم على هوى أو مصلحة أو انفعال . صحيح أن الفيلسوف يمكنه أن يتجرد عن الهوى كما يمكنه أن يحقق حياد الشعور ومع ذلك يظل الوحي يمثل ضمانا أكثر لعدد من المنظرين . الوحي اذن قادر على اعطاء هذه المعرفة الشاملة الموضوعية الخالية من وجهات النظر التى يتميز بها الانسان وخاليا من الاهواء والرغبات والتميزات التى تخضع لها الاحكام البشرية . حقائق الوحي منصفة غير متحيزة لا تأخذ نظر فرد دون فرد أو مصلحة جماعة دون جماعة وكان التاريخ قد اكتمل والحقائق البشرية العامة قد عرفت .

د - يمكن للوحي توفير الجهد وتقصير المسافة واختصار الشوط . فلو أن الانسان بجهدته الخاص أراد الحصول على النظريات ثم استنبط منها التشريعات . لكان في حاجة الى عدة أعمار . يأنى الوحي لتخفيف الحمل ، ويكفى الانسان مؤونة البحث النظرى في الاسس العامة للتطبيق حتى يكرس الانسان وقته وجهده للعمل والتحقيق . ولا يعنى ذلك ابطال الانسان لعمل العقل فمهمة العقل هنا عملية في التفسير وهو ما سماه الاصوليون تخريج المناط وتنقيح المناط وتحقيق المناط اى معرفة العلل المؤثرة في الواقع والتى على اساسها قامت الاحكام . وهنا تحى التفرقة بين العقل النظرى والعقل العملى ، بين فهم العالم وتغييره . النظر كبنية العمل ، والفهم من أجل التغيير . اعطى الوحي اليقين النظرى حتى يركز الانسان جهده على التطبيق العملى . فلو ظل الانسان طيلة حياته يبحث عن اليقين النظرى فربما انقضى نحيبه ولم يصل اليه بعد .

نمتى يتمثل هذه الحقيقة ويستفيد منها ؟ وماذا بفعل قبل أن يكتشفها ؟
يمكن للوحى تقصير المسافة الى النصف فيعطى الانسان اليقين النظرى
حتى يخص عمره وجهده للتطبيق العملى . واجابة على السؤال
الاول : هل النبوة ضرورية أم ممكنة أم مستحيلة ؟ يمكن القول بأن النبوة كانت
ضرورية قبل آخر مرحلة فيها قبل أن يكتمل الوعى الانسانى ويستقل عقلا
وارادة . ثم أصبحت ممكنة لحظة اكتمال الوحى . وهى الآن مستحيلة بعد
اكتمال الوحى واستقلال الانسان (٩٧) .

ثالثا : هل المعجزة دليل على صدق النبوة ؟

إذا كانت النبوة جائزة أى ممكنة الوقوع فما الدليل على صدقها بعد
وقوعها ؟ هل المعجزة دليل على صدق النبوة ؟ وماذا تعنى المعجزة وما
برهانها ، وما شروطها ، وما دلالتها ، وما هى أنواعها ؟ وهل هى ضرورية
أم جائزة أم مستحيلة ؟ وما الفرق بين المعجزة والكرامة والسحر ؟ وهل
مستمرة باستمرار النبوة أم منقطعة بانقطاعها ؟ لقد ركز القدماء على المعجزة
لدرجة أنها أصبحت الموضوع الاول فى النبوة بل وبدلا عنها ، فأصبحت
الوسيلة غاية والغاية وسيلة . ولم تنح من ذلك حتى الحركات الاصلاحية
الحديثة .

١ — معناها ، وشروطها ، ودلالاتها :

أ — معناها : المعجزة فى اللغة مأخوذة من العجز وهو نقيض القدرة
ونفيها . والمعجز فى الحقيقة هو فاعل المعجز فى غيره وهو الله ، وزيدت
الهاء للمبالغة . فالمعنى الاول للمعجزة هو اثبات عجز الانسان ونفى قدرته

(٩٧) يرى ابن حزم أيضا أن النبوة قبل البعثة امكان ، وبعدها
وجوب ، وبعد آخر مرحلة ممتنعة فيقول أن مجيء الرسل قبل أن يبعثهم
الله واقع فى باب الامكان . وأما بعد أن بعثهم الله ففى حد الوجوب
ثم أخبر الصادق أن لا نبى بعده فقص الامتناع ، الفصل ج ١ ص ٥٥ .

وانت قدره الله ونفى عجزه . المعجزة بهذا المعنى من الله اساسا وليس لها هدف آخر مثل صدق النبي وكان الله هو الذى فى حاجة الى صدق الوهبنة ونصديق الناس له . فلا تسمى معجزة النبي الا مجازا لان الله هو المعجز حقيقة . وسميت كذلك لان من ليس نبيا يعجز عن الاتيان بما يظهره الله على النبي . ولكن يظل فاعل المعجز هو الله ، وهو القادر على اظهار المعجز على النبي كدليل على صدق نبوته وعلى من ليس بنبي كدليل على قدرة الله . ولما كانت المعجزات من الله يظهرها على النبي كدليل على قدرة الله ففى هذه الحالة قد لا تكون دليلا على صدق النبي بل مجرد دليل على قدرة الله القادرة على اظهار المعجز على النبي وعلى من ليس بنبي (١٩٨) .

والحقيقة انه لماذا تكون المعجزة من العجز ، عجز الانسان وقدرة الله ؟ هل هذا احترام للانسان وتعظيم لله أم انه تعظيم لله على حساب الانسان ؟ وهل تثبت قدرة الله باثبات عجز الانسان وهل عجز الانسان شرط لاثبات قدرة الله ؟ وهل نحتاج لاثبات قدرة الفيل اثبات عجز النملة أو لاثبات قدرة الاسد اثبات عجز الفأر ، تعالى الله عما يصفون ؟ الا يمكن اثبات قدرة الانسان وقدرة الله فى نفس الوقت ؟ ان اثبات قدرة الله ليس تعظيما له مادامت على حساب قدرة الانسان وان قدرة الله اعظم من ان تثبت بعجز الانسان . فاذا كان هدف المعجزة اثبات قدرة مطلقة فوق قدرة الانسان المحدودة فهذا ليس غاية الوحي . بل ان غاية الوحي عكس ذلك تماما ، اثبات ان لا قدره فوق الانسان ، وأن الانسان قادر قدرة مطلقة . غاية الوحي رفض قوى الطبيعة والسيطرة وقوى الطغاة العاتية وقوى البخت والمصادفة وكل القوى غير العاقلة . اذا كانت الغاية من المعجزة اثبات قدرة مطلقة فهذه لا نحتاج الى اثبات .

(٩٨) المعجزة فى اللغة مأخوذة من العجز وهو نقبض القدرة . والمعجز فى الحقيقة فاعل العجز فى غيره وهو الله ، وزيدت الهاء لله بالغة ، الاصول ص ١٧٠ - ١٧١ ، سميت دلالات صدق الانبياء معجزات توسعا وتجوزا فان المعجز على الحقيقة خالق المعجز ، وانها سميت بذلك لانه يظهر بها انه من ليس نبيا يعجز عن الاتيان بما يظهره الله على النبي ، النظامية ص ٥ ، المعجزات من الله ، الاصول ص ١٦٩ - ١٨٥ .

م ٥ - النبوة - المعاد

إذا كانت الغاية منها اثبات عجز الانسان أمام القدرة المطلقة فهو كاثبات أن الفيل قادر على سحق الذبلة . كما أن ذلك موضوع قد سبق اثباته في التوحيد في الصفات ، العلم والقدرة والحياة . وكيف موضع الانسان والله متكافئين في الاثبات والنفي ؟ وكيف تصور العلاقة بينهما عكسية وليست طردية ؟ ان الاولى عند اثبات قدرة الله اثبات قدرة الانسان ، فالعلاقة بينهما علاقة الوعي الخالص بالوعي المتعين ، علاقة الانسان الكامل بالانسان المنعين ، فكلاهما وعى خالص والخلاف فقط في درجة النعنين . كما أن اثبات عجز الانسان حطة في شأنه وتجريز العبث والظلم على الله . فكيف يخلق الله انسانا عاجزا ثم يطالبه بالتكليف ؟ وإذا كان الله قد خلق الانسان على صورته ومثاله فالاولى أن يخلق الله القادر الانسان قادرا . ولو كان الانسان عاجزا لكان الله عاجزا مثله ، تعالى الله عما يصفون .

وقد يزداد على هذا المعنى الاول معنى ثانيا يبرز دور المعجزة كدليل على صدق النبي وهو الغاية من المعجزة . ويجعل هدفها لبس بدايتها ، قدرة الله ، بل نهايتها ، الدلالة على صدق النبي . وهو تعريف للشيء بعقلته الغائية في مقابل تعريفه كما سبق بالعلة الفاعلة . لذلك يتم البحث في هذا المعنى عن المعجزات الدالة على نبوة الانبياء وفي صفاتها البقينية ودلالاتها واختصاص الانبياء بها وما يجوز فيها وما لا يجوز ، وفي صفة المبعوث وما يتبين به من غيره في احواله التي يجب أن يكون عليها . كما يتم البحث فيمن تظهر المعجزة عليه ، وحاجة النبي اليها ، وكيف يستدل به على صدقه ، وفي معجزات كل نبي حتى اعجاز القرآن في آخر مرحلة في الوحي وختم النبوة (٩٩) .

(٩٩) حقيقة المعجزة ما قصد به اظهار صدق من ادعى أنه رسول الله ، الموافق ص ٣٣٩ ، الكلام في وقوع البعثة . المعجزات الدالة على نبوتهم ، صفاتها وكيفية دلالتها ، واختصاص الانبياء بها وما يجوز فيها وما لا يجوز ، صفة المبعوث وما يتبين به من غيره في احواله التي يجب أن يكون عليها ، المغنى ج ١٥ ، النبوات ص ٧ — ٨ ، من تظهر المعجزات عليه ، حاجة النبي اليها ، كيف يستدل بها على صدقه ، معجزات كل نبي ، اعجاز القرآن ، الادول ص ١٦٩ — ١٨٥ .

وقد يزداد معنى ثالث على المعجزة عندما تصبح خرقا لقوانين الطبيعة وأمرًا على خلاف العادة . وهنا يكون معناها ليس بالعلة الفاعلة وهو الله أو بالعلة الغائية وهي الدلالة على صدق النبي بل بالعلة المادية أى كظاهرة طبيعية على خلاف العادة مناقضة لقوانين الطبيعة ويصاحبها التحدى ، تحدى البشر على الاتيان بمثلها أو على معارضتها ومنع وقوعها وبالتالي اعلان الانسان عجزه عن المعارضة وعلى الاتيان بمثلها (١٠٠) . والمسؤال الآن هل يمكن خرق قوانين الطبيعة ؟ أليست سنن الكون دائمة وثابتة حتى يمكن للانسان ادراكها وتسخيرها ؟ وما فائدة التحدى مقرونا مع عدم المعارضة ؟ ان التحدى لا يكون صحيحا قائما على تكافؤ الفرص الا اذا كان مقرونا بالقدرة على المعارضة . وهل عدم المعارضة فضيلة ؟ وهل النموذج الاسمى لفعل الانسان هو التسليم بالعجز والاذعان ؟ أليست مأساة المسلمين اليوم فى الاذعان لقوى القهر والاستسلام للطغيان وعجزهم عن المعارضة ؟ ولقد تحدى الشيطان من قبل واصبح التحدى عاملا مؤثرا فى الدنيا واصبح كل شئ مجندا ، الانبياء والرسل ، والشرائع ، والعقول لمراجعة تحدى الشيطان .

(١٠٠) المعجزة ظهور أمر خلافا للعادة فى دار التكليف لظهور صدق ذى نبوة من الانبياء أو ذى كرامة من الاولياء مع كون من يتحدى به عن معارضة مثل ... أمر خارق للعادة مؤذن بالتحدى مع عدم المعارضة ، المحصل ص ١٥١ ، الطوالع ص ٢٠٠ ، لمع الأدلة ص ١١٠ - ١١١ . الارشاد ص ٣٣١ ، ضرورة أن تكون مقرونة بالتحدى ، الارشاد ص ٣٠٧ - ٣٠٩ ، التحقيق ص ١٥٦ ، وإيدهم بالمعجزات المناقضات للعوادات ، النسفية ص ١٣٢ - ١٣٣ المعجزة فعل خارق للعادة مقترن بالتحدى سليم عن المعارضة فينزل منزلة التصديق بالقول من حيث القرينة وهو منقسم الى خرق المعتاد والى اثبات غير المعتاد ، الملل ج ١ ص ١٥٥ - ١٥٦ ويشير القرآن كثيرا الى اثبات قوانين الطبيعة وسنن الكون فى عدة آيات مثل « سنة من أرسلنا قبلك من رسلنا ولا تجد لسنةنا تحويلا » (١٧ : ٧٧) ، « سنة الله فى الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا » (٣٢ : ٦٢) ، « فهل ينظرون الى سنة الاولين فلن تجد لسنة الله تبديلا » (٣٥ : ٤٣) ، « ولن تجد لسنة الله تحويلا » (٤٣ : ٤٣) ، « سنة الله التى قد خلت من قبل ، ولن تجد لسنة الله تبديلا » (٨ : ٢٣) ، « سنة من أرسلنا قبلك من رسلنا ولن تجد لسنةنا تحويلا » (١٧ : ٧٧) .

(ب) شروطها : ويمكن استنباط شروط المعجزة من جملة تعريفاتها

السابقة . فمن شروطها أن تكون من فعل الله أو ما يقوم مقامه ، وأن تكون خارقة للعادة دون أن يكون ذلك في مقدور النبي ، وأن تتعذر معارضتها ، وأن تكون ظاهرة على مدعى النبوة حتى تكون دليلا عليها ، وألا يكون ما ادعاه وأظهره مكذبا لها ، وألا تكون متقدمة على الدعوى بل مقارنة لها فالتصديق قبل الدعوى غير مقبول وأن يتم ذلك في زمن التكليف قبل زواله أو بعده أو بعد الموت وبشروط أيضا التحدى بها أو الاكتفاء بقرينة (١٠١) . وبعض الشروط تخل بالتعريفات الأولى ومناقضة لها مثل أن تكون من فعل الله أو ما يقوم مقامه وليس هناك من يقوم مقام الله أو يقدر على المعجزات سواء بها في ذلك الرسول أو « الملاك » . وأن التطابق مع الدعوة وعدم الاختلاف معها لا يكون بمجرد تطابق القول مع المعجزة بل بمقياس آخر للصدق مثل تطابق القول مع العقل أو المعجزة من الواقع . وكثير من المعجزات تتم قبل التكليف للنبي بن وفيل ولادته كما هو معروف في البشارة وبعد مماته في الظواهر الطبيعية مثل الرعد والبرق ساعة الموت (١٠٢) . وأن توقفت المعجزات بنهاية التكليف أو

(١٠١) من شروطها ١ — أن تكون من فعل الله أو ما يقوم مقامه
٢ — أن تكون خارقة للعادة دون أن تكون في مقدور النبي ٣ — أن تتعذر معارضتها ٤ — أن تكون ظاهرة على مدعى النبوة ليعلم أنه المقصود ، وقد يشترط التحدى أو الاكتفاء بقرينة ٥ — أن تكون موافقة للدعوة ٦ — ألا يكون ما ادعاه وأظهره مكذبا لها ٧ — ألا تكون متقدمة على الدعوة بل مقارنة لها ، فالتصديق قبل الدعوى لا يعقل ، وأن تقع في زمان التكليف ، داخل الزمان ، لا تظهر المعجزة أولا ثم الدعوة ثانيا ، ولا تظهر بعد الموت ، وقوع المعجزة قبل زوال التكليف ، وبعد الزوال لا تكون دليلا على النبوة ، والمعجزة تحدث في حياة النبي أو الأنبياء أثناء تطور الوحي لا بعد وفاتهم ، المواظف ص ٣٣٩ — ٣٤٠ ، الإرشاد ص ٣٠٧ — ٣١٥ ، المغنى ج ٦ ، التعديل والتجوير ص ١٢٦ ، الفصل ج ٥ ص ٧٩ .

(١٠٢) تذكر في الانجيل معجزات الميلاد مثل ظهور النجم وبشارة المجوس بالنسبة للسيد المسيح كما تذكر ظواهر الرعد والبرق والزلازل أثناء الصلب . وتذكر في القرآن معجزات الكلام في المهد ، وتساقط الرطب الجنى على مريم . وفي كتب السيرة تذكر بعض المعجزات قبل البعثة ، مثل نزول جبريل وشق قلب محمد واستخراج الشيطان منه . أما ظواهر

بالموت فالكرامات مستترة بعد الموت . وقد يقال انها قبل البعثة او بعدها
كرامة واثناء البعثة معجزة (١٠٣) .

ومن المعنى الاول للمعجزة ، الله هو الفاعل للمعجز ، وهو ايضا
الشرط الاول ، أن يكون هو الفاعل أو غيره يميز القدماء بين نوعين من
المعجزة ، الاول ما لا يقدر على جنسها غيره مثل احياء الاموات ، وابراء
الاكمه والابرص ، وقلب العصا حية ، وخلق البحر ، وامساك الماء في
البواء ، وتشقيق القمر ، وانطاق الحمى ، واخراج الماء من بير الاصابع .
والثاني خلق الله اختراعا وكسبا لصاحب المعجزة مثل اقدار الانسان
على الطفر والسعود الى السماء ، وقطع المسافة البعيدة في الساعة
الفخيرة ، واطلاق لسان الاعجمى بالعربية مما لا تجرى به العادة (١٠٤) .

الطبيعة في القرآن غمى سنن كونية لا تتأثر بأفراح الانبياء واحزانهم مثل
قول الرسول « ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت
أحد » عندما حدث خسوف القمر بعد موت ابراهيم ، في معنى المعجز
وشروطه وأوصافه ، في بيان ما يجب ان يكون المعجز من قبل ، في أن
المعجز لابد أن يكون ناقضا للعادة ، في أن من حق المعجز أن يتعذر على
العباد فعل مثله ، في أنه لا فرق بين أن يتعذر عليهم فعله مثله في جنسه
أو في صفته ، في بيان وجه اختصاص النبی بالمعجز الذي يظهر عليه ، في
تقديم المعجزات وتأخيرها وما يتصل بذلك ، المغنى ج ١٥ ص ١٩٧ —
٢١٣ .

(١٠٣) المواقف ص ٣٣٩ ، التحقيق ص ١٥٦ — ١٥٩ .

(١٠٤) وبذكر القرآن بعضها منها مثل (أ) معجزات موسى ، انفلاق
البحر (ب) نبع الماء من الحجر (ج) انقلاب العصا نعباناً كبيراً ابتلع الجبال
(د) رفع الطور ، وهو الجبل ، فوق بنى اسرائيل حتى قبلوا الميثاق
(هـ) ارسال الجراد والقمل والضفادع والدم على قوم فرعون ، وانزال
المن والسلوى على بنى اسرائيل في التيه ، الحصون ص ٤٠ — ٤١ ،
خروج ناقة من صخرة على يد صالح ، الحصون ص ٤٤ ، تسخير الشياطين
والريح لسليمان والانه الحديد لداود ، الحصون ص ٤٧ ، شفاء عيسى
للأبرص والاكمه واهياء الموتى ، تصوير الطين كهيئة الطير فنبفخ فيه
فصير طيرا ، نزول مائدة من السماء ، الحصون ص ٤٦ — ٤٧ ، عدم
احتراق ابراهيم بالنار ، الحصون ص ٤٤ — ٤٦ ، الاصول ص ١٧٦ —
١٧٧ .

فمباسب التصنيف ما يدخل تحت قدرة الله وما يدخل تحت قدرة العباد
أو حدوث فعل غير معتاد مثله وتعجيز الفاعل بشيء معتاد عن فعل
منه (١.٥) . وفي كلتا الحالتين يكون مقياس التصنيف القدرة الالهية والعجز
الانسانى أو على أكثر تقدير القدرة الالهية والاكتساب الانسانى . وعند
الحكماء المعجزة ثلاثة انواع ، نرك ونعمل وقول . الترك مثل الإمساك
عن التحدث بخلاف العادة ، والفعل لا يأتى إلا من النبى مثل غرق الجبل
أو شق البحر ، والقول أخبارا بالغيب والتنبؤ بالمستقبل . ويفسر الحكماء
المعجزة تفسيراً نفسياً . فالترك هو انجذاب النفس الى عالم القدس
واشتغالها عن البدن ، زهداً في العالم . وقدوة للغير ، وهو معروف
عند أصحاب الرسالات وكبار القواد والزعماء في موقفهم من العالم .
فالمعجزة تعبير عن قدرة النفس الخالصة على الاتيان بما لا تستطيعه
النفس قبل الصفاء ، قدرتها على المعرفة والاستكشاف ، في حين أن
الصوفى يقرن النظر بالعمل في المعجزات ويجمع بين معجزات المتكلمين
العملية ومعجزات الحكماء النظرية (١.٦) .

(هـ) دلالتها : هل يدل المعجزة على صدق النبى ؟ عند القدماء اذا
قام النبى بمعجزة واحدة وعجز الناس عن معارضتها فقد لزمهم الحجة

(١.٥) نوعان : (أ) لا يدخل تحت قدرة من هو معجزة له وفيه
ولا تحت قدرة غيره من الخلق ولا يقدر عليه غير الله (اختراع الاجسام
والألوان والحواس وأحياء المونى وإبراء الأكهم والابصر) (ب) لا يدخل
تحت قدرة من هو معجز فيه وله على الوجه الذى أظهره الله عليه وأن
دخل تحت أبعاضه وجنسه تحت قدرة العباد بأن يكتسبوه في أنفسهم
ويستحيل منه فعله في غيرهم لقيام الدلالة على إبطال التولد ، وقسمة
أخرى (أ) وجود فعل غير معتاد مثله (ب) تعجيز الفاعل بشيء معتاد عن
فعل مثله (منع زكريا عن الكلام ثلاث ليال بعد أن كان معتاداً له للدلالة
على صحة ما بشر به عن الولد) ، الأصول ص ١٧١ — ١٧٢ ، وأكثر
المعجزات من أفعال الله لا يقدر على جنسها غيره ، الأصول ص ١٧٦ —
١٧٧ .

(١.٦) المواقف ص ٣٣٩ ، الطوالع ص ٢٠٠ .

وخانت دليلا على صدق النبي ووجوب تصديقه ووجوب طاعته (١٠٧) .
ولا يجوز لهم مطالبته بمعجزة أخرى . فان عصوه جاز لله عقابهم على
عدم تصديقهم بالمعجزة الاولى ، وكان المعجزة ليست للتكرار (١٠٨) .
ويكاد يجمع القدماء على أن البرهان خارجي وهو المعجزة سواء كانت

(١٠٧) عند أهل السنة المعجزة أمر يظهر على وجه يدل على صدقه
في زمان التكليف ، الفرق ص ٣٤٤ ، وعند الأشعرى انبعث الرسل من
القضايا الجائزة لا الواجبة ولا المستحيلة ولكن بعد الانبعث يكون تأييدهم
بالمعجزات وعصمتهم من جملة الموبقات اذ لا بد من طريق للمسنع يسلكه
فيعرف به صدق المدعى ولا بد من اراحة العليل فلا يقع في التكليف تناقض ،
الملل ج ١ ص ١٥٥ — ١٥٦ ، عند أهل السنة كل من نزل عليه الوحي
من الله على لسان ملك من الملائكة ، وكان مؤيدا بنوع من الكرامات
الناقضة للعادة فهو نبي ، الفرق ص ٣٤٢ ، وهم مؤيدون بالمعجزات
الباهرات والآيات الطاهرات ، شرح الفقه ص ٥٥ ، وبعثة الرسل
بالمعجزات من لدن آدم الى نبينا محمد حق ، العضدية ج ١ ص ٢٧٦ —
٢٨٢ ، وقد قيل شعرا :

وبالمعجزات أيّدوا شكرهما وعصمة الباري لكل حتما
ومعجزاته كثيرة قرر في كلام الله معجز البشر
الجوهرة ص ٢١ — ١٣
كما تابدت جميع الرسل والانبياء بمعجزات الفضل
الوسيلة ص ٧٣ — ٧٤

(١٠٨) عند أهل السنة لا بد للنبي من معجزة واحدة تدل على
صدقه . فاذا ظهرت عليه معجزة واحدة تدل على صدقه وعجزوا عن
معارضته بمثلها فقد لزمهم الحجة في وجوب تصديقه ووجوب طاعته .
فان طالبوه بمعجزة سواها فالامر الى الله ان شاء أيده بها وان شاء
عاقب الطالبين لها لتركهم الايمان بهن قد ظهرت دلالة صدقه ، الفرق
ص ٣٤٤ ، المعجزات والاعمال الخارقة للعادات بحيث توجب على العقول
القبول والارادة على الطاعة ، الفاية ص ٣١٨ — ٣٢٠ ، التحقيق
ص ١٥٩ — ١٦٠ ، النفسية ص ١٣٢ — ١٣٣ ، في بيان ما يحتاج النبي
اليه من المعجزة : النبي لا بد له من اظهار معجزة تدل على صدقه . فاذا
أتى بها وبان لقومه وجه الاعجاز فيها لزمهم تصديقه وطاعته ولم يكن
لهم مطالبته بمعجزة أخرى . فان طالبوه فان شاء الله اظهر الاخرى
توكيدا للحجة عليهم وان شاء الله عاقبهم على ترك الايمان بهن قد دلت
المعجزة على صدقه ، الاصول ص ١٧٣ ، لمع الأدلة ص ١١٠ — ١١١ ،
الارشاد ص ٣٣١ ، الاقتصاد ص ١٠٢ — ١٠٣ .

واجبة او ممكنة او مستحيلة . فهل تؤدي المعجزة الى تصديق الرسول .
 رهى برهان خارجي عن طريق القدرة وليس داخليا عن طريق اتفاقها
 مع العقل او تطابقها مع الواقع ؟ وكيف يتم التصديق بالمعجزة دون وسائل
 المعرفة وطرق العلم وخارج نظرية العلم في المقدمات النظرية الاولى ؟
 وهل تؤدي المعجزة الى الطاعة والانقياد دون اعمال للعقل او التحقق من
 مضمون الخبر غاية ومصلحة وواقعا ؟ ولماذا لا تتكرر المعجزة للتأكيد
 وتلغيق كما تتكرر التجربة كأحد شروط صدقها ؟ وكيف يثبت الله أو يعاقب
 بناء على تجربة واحدة تصديقاً أو إنكاراً . لقد أخبر الوحي عن عشرات
 المعجزات لنبي واحد ، واحدة تلو الأخرى ، يسم التصديق ثم الإنكار للأولى ،
 ثم التصديق والإنكار للثانية وهكذا دون ما يأس أو ملل . وان المعجزات ،
 رهى تكرار للمحسوسات والملاحظات لجزء من مادة العلم طبقاً لنظرية
 العلم . وماذا كانت النتيجة في النهاية ؟ وقعت معجزات بالمئات ولم يصدق
 الناس بالانبياء بل وازداد البعض منهم كفراً وعصياناً . في حين عندما
 ترقفت المعجزات بمعنى خرق قوانين الطبيعة وأصبح الدليل على صدق
 النبوة داخليا أي عقلا وواقعا ، نظرا وعملا ، فكرا ومصلحة آمن الناس
 وأسسوا مجتمعات وأقاموا دولا وفتحوا العالم القديم (١٠٩) . وان الذين
 صدقوا بالانبياء عن طريق المعجزات لأقل من الذين صدقوا بهم عقلا وواقعا
 ومصلحة وتشريعا (١١٠) .

(١٠٩) تشير الى ذلك الآية الكريمة « وما منعنا أن نرسل بالآيات
 إلا أن كذب بها الأولون » (١٧ : ٥٩) ، وقد ذكرت كلمة آية وهشتاقتها
 في القرآن ٣٨٢ مرة ، نصفها للإيمان بها ونصفها (حوالي ١٥٢ مرة)
 للكفر بها مثل « ولئن أثبت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك »
 (٢ : ١٤٥) ، « وما نأمرهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين »
 (٣٦ : ٤٦ ، ٦ : ٤) ، « وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها » (٦ : ٢٥) ،
 (٧ : ١٤٦) ، « ان تبغى نفقا في الأرض او سلما في السماء فتأتهم بآية »
 (٦ : ٣٥) ، « ان الناس كانوا بأبائنا لا يوقنون » (٢٧ : ٨٢) .

(١١٠) يشير القرآن الى قانون الاغلبية التي لم تؤمن وتصدق
 بالانبياء عن طريق المعجزات في آيات كثيرة مثل « قل ان الله قادر على
 أن ينزل آية ولكن أكثرهم لا يعلمون » (٦ : ٣٧) ، « ان في ذلك لآية
 وما كان أكثرهم مؤمنين » (٢٦ : ٨ ، ٢٦ : ٦٧ ، ٢٦ : ١٠٣ ، ٢٦ :
 ١٣١ ، ٢٦ : ١٣٩ ، ٢٦ : ١٧٤ ، ٢٦ : ١٩٧) .

ان التصديق بالنبوة انما يتم باتفاقها مع العقل ومع مصالح الناس وليس بالمعجزة طالما لم تؤد المعجزة الى التصديق بالنبوة وطالما انتفت شروطها . اذ لا يكفى في صدق المعجزة سلامتها عن المعارضة فقد تكون عدم معارضتها ناشئة من جهل مؤقت بقوانين الطبيعة التى خيل للناس نقضها . والمعجزة غير الآية . فالآية ليست معجزة لانها دليل متسق مع الطبيعة والعقل فى حين ان المعجزة ضد الطبيعة وضد العقل . الآية صادقة فى حين قد تكون المعجزة خادعة بالسحر . بالاولى خطورة خطأ الادراك والتفسير وعدم رؤيتها وبالتانية خطورة عدم التصديق . واذا كانت المعجزة تصيب الانسان بضالته وجهله وعجزه امام الطبيعة فان الآية تعطيه الثقة بعقله وبالقدرة على معرفة قوانين الطبيعة واستقرارها وتسخيرها لصالحه . واذا كانت المعجزة تجعل الكون سرا مغلقا لا يمكن الدخول فيه فان الآية تجعل الطبيعة كتابا مفتوحا ، وموضوعا للتأمل والبحث ، تسهل القراءة فيه (١١١) . والآية هى فى نفس الوقت ظاهرة طبيعية وآية قرآنية ، فالتأمل فى الطبيعة هو تأمل فى النص ، وفهم النص هو رؤية للطبيعة . والظاهرة الطبيعية قد تكون الارض والسماء أو الشمس والقمر ، أو الليل والنهار ، أو الرياح والبرق أو نباتية أو حيوانية أو انسانية . وليس فيها معنى المعجزة بمعنى خرق قوانين الطبيعة ووقوع شئ على غير المألوف والمعتاد (١١٢) .

(١١١) الشرح ص ٥٦٤ ، ص ١٦٨ ، الاصول ص ١٧٦ ، الحصون ص ٣٥ — ٤٠ .

(١١٢) ورد لفظ « عجز » فى القرآن ٢٦ مرة ، ستة منها بمعنى عجز ، اربعة للنساء واثنان للنخيل ، والباقي عشرون مرة ليس فيه لفظ معجزة . بل هناك فعل أعجز ٥ مرات ثم صفة اسم فعل معجز أو معاجز ، مفردا أو جمعا ١٥ مرة ، منها مرة واحدة لله « وما كان الله ليعجزه من شئ فى السموات ولا فى الارض » (٣٥ : ١٤) ، والباقي كله ١٤ مرة للانسان أنه لن يعجز الله فى الارض أى قدرة الانسان المحدودة ليس فقط بالنسبة له فى الارض بل بالنسبة للحيوان كالطير مثلا « قال يا ويلتى أعجزت أن اكون مثل هذا الغراب » (٥ : ٣١) ، « وانا ظننا أن لن نعجز الله فى الارض » (٧٢ : ١٢) ، « ومن لا يجب داعى الله فليس بمعجز فى الارض » (٤٦ : ٣٢) ، « أولئك لم يكونوا

وندل المعجزة عند القدماء بأن يخلق الله العلم بالصدق بعد وقوع المعجز . فإله هو الذى أوقع المعجز وهو الذى أحدث العلم دون ما نظر استدل . وبالتالي يكون السؤال وما فائدة المعجزة إذن والله قادر على خلق العلم مباشرة دون ما حاجة الى مناسبة .

وهل المناسبة مجرد عادة وبالتالي يكون التصديق مجرد ارتباط عادات بين النبى والمعجزة ؟ وإذا كانت المعجزة تظهر أيضا على يد الكاذب فما أهميتها كدليل على صدق النبوة ؟ وما مقياس التصديق بين النبى الصادق والنبى الكاذب مادامت المعجزة تظهر على كليهما ومادام التصديق به مجرد ارتباط بين عادات ، بين النبى والمعجزة ؟ (١١٣) ثم كيف تقام

معجزين فى الأرض » (١١ : ٢٠) ، « لا تحسبن الذين كفروا معجزين فى الأرض » (٢٤ : ٥٧) ، « وما أنتم بمعجزين فى الأرض » (٢٩ : ٢٢) ، « وقدره الإنسان محدودة أمام الآيات » والذين سعوا فى آياتنا معجزين أولئك أصحاب الجحيم » (٢٢ : ٥١ ، ٣٤ : ٥ ، ٣٨ : ٣٤) ، وهى محدودة أيضا بالنسبة لله على الإطلاق « واعلموا أنكم غير معجزى الله » (٩ : ٢) ، أما بالنسبة للفظ آية فقد تكون آية قرآنية « ما ننسخ من آية أو نلغها نأت بغير منها أو مثلها » (٢ : ١٠٦) وقد تكون ظاهرة طبيعية « وفى الأرض آيات للموقنين » (٥١ : ٢٠) وقد تكون الظاهرة الطبيعية كالسموات والأرض والشمس والقمر والليل والنهار والرياح والبرق ، وقد تكون حياة نباتية كالأرض الميتة التى تحيا بالماء أو حيوانية كالبحار والناقة والقمل والضفادع والدم والدابة أو بشرية مثل مريم وعيسى ونوح وأصحاب السفينة وآيات موسى ويوسف ، أو خلق الناس من تراب ثم اذ هم بشر أو خلق الأزواج من النفس . ومن الآيات اختراع البشر وصناعاتهم مثل الفلك التى تجرى فى البحر والاعلام .

(١١٣) كيفية دلالتها ، اجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقبه ، الموافق ص ٣٣٩ ، فصل فى وجه دلالة المعجزات على النبوات ، المغنى ج ١٥ النبوات ص ١٦٨ ، فى أن المعجزات كلها من الله دون غيره ، ويجب أن يعلم أن صدق مدعى النبوة لم يثبت بمجرد دعواه وإنما يثبت بالمعجزات ، وهى أفعال خارقة للعادة المطابقة لدعوى الانبياء وتحديثهم للامم بالآيات بمثل ذلك ، الانصاف ص ٦١ ، فى امتناع الكذب على الله شرط فى دلالة المعجزة (وهذا تحصيل حاصل فإله لا يكذب ، وهذا

صحة الاصل على صحة الفرع ؟ كيف يقاس صدق النبوة ، وهو الاصل ، على صحة المعجزة وهى الفرع ؟ اليس ذلك دورا ؟ فالعلم بصحة المعجزة من صدق النبوة ، والعلم بصدق النبوة من صحة المعجزة ! (١١٤) ان المعجزة هى فى النهاية حديث بلغة العصر وتحد لمسنواه العلمى وتجاوزه الى مستوى آخر يجمع بين العلم والفاعلية فى الطبيعة مثل موسى والسحر ، وعيسى والطب ، ومحمد والبلاغة (١١٥) . وبالتالي فهى ليست ضد العقل او العلم بل هى تقدم للعقل وتطویر للعلم .

٢ — استحالة المعجزة :

ان لم تكن المعجزة مستحيلة عقلا لانها واقعة مشاهده عند بعض القدماء والمحدثين فانها عند البعض الآخر مستحيلة نظرا وعيلا ، امكانا

=
معروف من التوحيد ، كما انه الشرط الاول للمعجزة ، الارشاد ص ٣٢١ — ٣٣٧ ، عند المعتزلة خلق المعجز على يد الكاذب ممتنع لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال قبيح من الله ، المواقف ص ٣٣٩ ، باب فى الوجه الذى منه تدل المعجزة على صدق الرسول ، لا تدل المعجزة على صدق النبى حسب الادلة العقلية على مدلولاتها ، الارشاد ص ٣٢٤ — ٣٢٣ ، ويرفض القاضى عبد الجبار آراء كل من جوز ظهور المعجزات على الكذابين أو الصالحين أو على الانبياء غير المرسلين أو على الائمة ، كما يرغب أبو الهذيل وعباد ظهور المعجز على المخبرين ، المغنى ج ١٥ ، النبوات ص ٢٣٦ — ٢٥٧ .

(١١٤) كيفية الاستدلال بالمعجزة على صدق صاحبها فى دعواه . ان العلم بصحة نبوة النبى فرع على العلم بصحة المعجزة الدالة على صدقه فى دعواه اذا لم يضطرنا الله الى العلم بصدقته ، الاصول ص ١٧٨ — ١٧٩ ، فصل فى ذكر وجه دلالة المعجزة على صدق من ظهرت عليه ، النظامية ص ٥١ — ٥٢ ، دوران تصديق النبى بالمعجزة وتصديق المعجزة بالنبى ، المحصل ص ١٥٥ — ١٥٦ .

(١١٥) يبين ذلك أن موسى جاء فى زمن سحرة ومسحر فتحذاهم بقلب العصا حية . . . وأن عيسى جاء فى زمن طب ومداواة فاحيا الموتى وأبرأ الاكمه والابرس . . . ونبينا جاء فى وقت فصاحة وشعر وخطب ونظم ونثر فأتاهم بالقرآن ، الانصاف ص ٦١ — ٦٢ .

وفوقها (١١٦) . فالبناء العقلى الذى تقوم عليه المعجزة بناء هائى لا أساس له . ويمكن التحقق من تهاوى هذا البناء بالعودة الى مسانى المعجزة وشروطها ودلالاتها . وتقوم استحالة المعجزة على انكار وقودها أو انكار دلالتها أو انكار العلم بها (١١٧) . فلا بكفى القول بأن الله خالق ومالك كل شئ لبيان إمكان المعجزة ووقوعها فهذا هو تصور المجبرة ، بفعل الطبيعة ما يشاء . فلو كان ذلك صحيحا لما احتاج الى ردول ومعجزة وتسدق وحساب وعقاب . فباستطاعته ان يخلق علما وتدميقا وابهانا وثوبا للجميع . وقد تكون من فعل الرسول لتمييز نفسه على باقى النفوس بصفاتها وقدراتها الخاصة على التخيّل أو لمزاجه الخاص وقدراته الإبداعية المتميزة على غيره أو لكونه ساحرا عليها ببعض الطلسمات وبعض المركبات كالمغناطيسية والكهرباء والضوء والصوت وسائر قوى الطبيعة ، لعله علم ببعض الاجسام النباتية أو الحيوانية لئلا خواص عجيبة لا يعلمها الآخرون وليست لباقى الاجسام المألوفة . ولعله متصل ببعض « الجن والشياطين » والارواح الفلكية أو الملائكة يعينونه عليها ويجعلونه أقدر من غيره على الاتيان بالافعال غير المعتادة . ولعله تعلم صناعة النجوم وتأثيرها على هذا العالم واستعمل هذا الفن للتأثير على الناس ان حقيقة أو ايهاما . ولعل ما يقع منه كرامة لا معجزة ، مجرد أفعال لاولياء يتخيلها الناس فيهم لانهم ينتظرون منهم أشياء على غير المألوف مادامت حياته كلها كذلك (١١٨) . ومع أن الكرامة من نفس نوع

(١١٦) الرسالة ص ٨٤ — ٨٦ .

(١١٧) المواقف ص ٣٣٩ — ٣٤٠ .

(١١٨) لم قلت ان المعجزات من فعل الله وخلقه . فقد تكون من فعل النبى وليست من فعل الله اما لمخالفة نفسه لسائر النفوس أو لمزاج خاص فى بنيته أو لكونه ساحرا . وقد أجمعتم على حقيقة ذلك أو لطلسم اختص بمعرفته أو لخاصية بعض المركبات كالمغناطيس والكهرباء ، المواقف ص ٣٤٥ — ٣٤٦ ، المعالم ص ١٠٣ ١٠٥ ، انها من فعل الله ، وهذا فيه نزاع فلما أن تكون : (أ) من فعل النفس بالماهية (ب) لعل النبى وجد جسمها نباتيا أو حيوانيا له خاصية عجيبة (ج) لعل الجن والشياطين اعانوه عليه والارواح الفلكية أو الملائكة ، المحصل ص ١٥٥ — ١٥٦ ،

المعجزة الا أنها أخف وطأة وأكثر مشاهدة واقرب الى الفهم . والمعجزات فدح في العقل وانكار لبديهيات العقول ورجوع بالتطور البشرى الى الوراء قبل ختم النبوة حيث كان العقل يقف عاجزا عن فهم قوانين الطبيعة فيلجأ الى السحر والعبادة درا للخوف واتقاء لمخاطر . كما أنها انكار لقوانين الطبيعة . فالمعجزة قدح في العقل وقدح في الطبيعة . وان تكرار المعجزات انها يدل على انها ليست خوارقا للعدادات وانما هى حوادث تتكرر على مدى العصور ، في كل زمان ومكان ، وبالتالي ينتفى منها الطابع الفريد . فاذا ما تكررت الحوادث الفريدة فانها لا تصبح معجزة . وقد تحدث الحوادث الفريدة في قطر آخر أو بفاعل آخر ولا تكون فريدة فيه أو عنده . ويجوز العقل وقوع امثالها في الماضي والحاضر والمستقبل . ما يهم فقط هو رصد حوادث التاريخ ومسرعة تاريخ السير والابطال وحياة القادة العظام . واذا ما تكررت الحادثة الفريدة امكن اخضاع التكرار لقانون واصبحت الحوادث الفريدة كلها انما تتم طبقا لقانون طبيعى ، وتصبح حوادث طبيعية . بل ان خرق الحادثة الواحدة الفريدة للقانون الطبيعى العام انها يتم وفقا لقانون آخر وليس ضد القانون الاول . ويساعد تكرارها على اكتشافه ومن ثم تنظم قوانين انطبيعة فيما بينها من حيث الخصوص والعموم ، ما يصدق على بعض

استناده الى بعض الملائكة أو الشياطين أو الى الاتصالات الكوكبية . وهو قد أحاط من صناعة النجامة بما لم يحط به غيره فاتخذ ما علم وقوعه من الفرائب معجزا لنفسه ، المواقف ص ٣٤٦ ، الفعل الخارق للسادة لا يتميز عن السحر والطمسات وعجائب الخواص ، عدم تمييز المعجزة عن السحر والتخييل ، الاقتصاد ص ١٠٠ — ١٠١ ، وقد يكون كرامة لا معجزة ، المواقف ص ٣٤٦ ، كيف يتيقن العقل كون ما جاء به النبى خارقا للعادة وقد استقر في نفسه ما اطلع عليه من خواص الاجسام وبدائع التأثيرات حتى توصلوا الى قلب النحاس ذهباً ابريزاً او جر الاجسام الثقال بالادوات الخفيفة ، الارشاد ص ٣٠٩ — ٣١٣ ولو جاز انخراق لعادة لارتفع الايمان بالبديهيات ، المحصل ص ١٥٥ — ١٥٦ .

الظواهر ، وما يصدق على بعض آخر أعم من الأول ١١٩١ . وقد يكون المعجزات في النهاية من فعل الأجسام بطباعتها وليس خرقا لقوانينها وتحدث طبقا للطبائع وليس قلبا لها . غفوانين الطبعة نابعة لا يخرق بفعل أحد . وإن خرقها لادل على النفي منه على التصديق ، وأدعى الى زعزعة الثقة بالعقل وبالعالم منه الى اعطاء معرعة أو تصديق بديل . هناك اذن فرائين الطبيعة وخواص الاتشاء التي يمنع من التصديق بالمعجزة بمعنى مناقضتها لها وجريانها على غيرها . المعجزات اذن ليس شيء منها من عمل الله . فإلله قد خلق الأجسام ثم خلقت الأجسام الاعراض بأنفسها . وليست المعجزة حدوث أجسام وانما حدوث أعراض في الأجسام على وجه لم تألفه العادة . والمتولدات من أفعال لا فاعل لها الا الأجسام التي تتولد عنها الاعراض (١٢٠) . ان القول بالطبائع ليس انكارا للصفات

(١١٩) لو جاز افتراق العادات من مجاريها لجاز ان ينقلب الجبل ذهبا ابريزا والبحر دماء بيضا ، وان ينقلب ما في البيت من الاواني اناسا غاضلين ، ومعلوم ان تجويزه قتادح في البديبيات ، المحصل ص ١٥٥ — ١٥٦ ، ان الخارق للعادة اذا تكرر وتوالى صار معتادا بالاتفاق . مما يؤمنكم في الحالة الاولى انه من المنكرات المعسدة فسانى في الحال ، وان العقلاء كما يجوزون وقوع امثاله في نأى الحال كذلك يجوزون وقوع امثاله في سالف الانام أو في قطر من الاقطار أو ظهور ذلك بفعل فاعل آخر ، النهاية ص ٤٣٦ — ٤٤٠ ، خرق العوائد لا ينضبط فان ما يوجد على الدور مرة لا يخرج عن قبيل الخوارق . واذا تكرر وتوالى صار معتادا ولا ينضبط ما يلحقه بالمعتاد ويخرج عن الخوارق . فالحال فيه مستند الى جهالة ، الارشاد ص ٣٠٩ .

(١٢٠) وجدنا طبائع قد أحبلت وأشياء في حد الممتنع قد وجبت ووجدت كصخرة انفلقت عن ناقة وعصا انقلبت حية ، وميت أحياه انسان ، ومائتين من الناس رووا وتوضؤوا كلهم من ماء يسير في قدح صغير يضيق عن بسط البد فيه ، لا مادة له ، الفصل ج ١ ص ٥٨ — ٥٩ ، وقد يكون خرق العادة اهانة بأن يقع على خلاف الارادة كما نقل أن مسيلة الكذاب دعا للاعور أن تصير عينه العوراء سليمة فصارت عينه الصحيحة عوراء سقيمة ، شرح الفقه ص ٧٢ ، خوارق العادات المسماة بالمعجزات ثابتة بالكتاب والسنة ولا عبرة ببخالة المعتزلة واهل البدعة في انكار الكرامة ، شرح الفقه ص ٦٩ ، خرق العادات للرجال انما يكون في حال الاستقبال ، شرح الفقه ص ٧٠ ، ذهب الاشعرية الى انكار الطبائع جملة ، الفصل

سامة ولل كلام خاصة او انكارا للشرع واسقاطا للتكاليف . مهذا ارهاب
باسم الذات والصفات للعلم وللحرية .

وان تم التسليم بان فاعل المعجزة هو الله فلم يفعلها من اجل
التصديق وافعال الله غير معللة بعلّة او بفرض او بغاية ؟ ولماذا لا تكون
المعجزات ابتداء وهو اقرب الى نفى العلية والغائية . وقد نكون المعجزة
نكرارا لعادة متطاولّة او كرامة لولى او ارهاصا لنبي آخر او امتحانا
نعقول المكلفين وليس بالضرورة للتصديق . وما حاجة الله الى المعجزة
وبقدرته مشفهة الخلق او خلق التصديق فيهم بلا وسيلة او ذريعة او
مناسبة ؟ وهل المعجزة دليل صدق ؟ وهل الصدق خارجى ضد العقل
والطبيعة أم داخلى باتفاقه مع بدهة العقل وقوانين الطبيعة ومصاح
الاناس ؟ وقد يقع التصديق بالايهام او بالاجتهاد او بالتأويل كما هو الحال
فى المتشابهات فيكون للمصدق نعم الثواب . بل ان التصديق على هذا
النحو متعذر . فلما ان يتم التصديق بنفس دعوى النبي وخبره فيه احتمال
الصدق والكذب واما ان يتم بأمر خارجى اما بمشفهة مع الله او باقتران

ج ٥ ص ٨٤ — ٨٥ ، ص ٧١ — ٧٢ ، النهاية ص ١٩٤ — ١٩٥ ، وعند
معمر شيخ القدرية المعجزات ليس شيء منها من فعل الله . ان الله خلق
الاجسام ، والاجسام خلقت الاعراض فى انفسها . وليست المعجزة فى
حدوث جسم وانما وجه الاعجاز كون الجسم على وجه لم تجر العادة
به ، وذلك بحصول نوع من الاعراض فيه ، وليست الاعراض مفعلا لله .
وبان من هذا ان ليست المعجزات مفعلا لله عنده ، وان الله ما نصب
دلالة على صحة نبوة أحد من انبيائه (هل غرض معمر ابطال الشريعة
واحكامها ؟ فلو سئل عن قوله القرآن لم يمكنه ان يقول انه من فعمل
الله لان الله لم يخلق شيئا من الاعراض ، ولا يقول ان كلام الله صفة
من صفاته الازلية لانه ينفىها فلا يثبت كلام الله على معنى الصفة ولا على
معنى الفعل . واذا لم يكن له كلام لم يكن له أمر ولا نهى ولا خبر ولا مشرع
ولا حكم ، وهذا سقوط التكليف عن العباد !) ، وعند ثمانية المتولدات
من أفعال لا فاعل لها (هل أراد بذلك اسقاط التكليف لان الكلام متولد
وليس صفة قائمة بالله لنفيه صفاته ولا يصح منه الفعل على التولد ؟) ،
الاصول ص ١٧٧ — ١٧٨ .

مول يدل على صدق الرسول . ويكون هذا القول المقترن اما في مقدوره وبالتالى يكون في مقدورنا أو في مقدور الله وحده ، معتادا وبالتالى يكون في مقدورنا أو على غير المعتاد فبكون فعلا لله وحده يثبت قدرته ولا يثبت صدق النبى . وطالما سأل نبى معجزة في وقت معين أو مكان معين فلم تحدث لانها مخصصة بهيئة الله واراادته . ان اقتران بعض المعجزات بدعوات الانبياء انما كانت من قبيل الاتفاق وبمحض المصادفات . كما أن وفرعها قبل دعوته أو بعدها لا يكون دليلا على صدقه ان لم يكن دليلا على كذبه (١٢١) . وما العمل اذا شك الناس حتى بعد وقوع المعجزات

(١٢١) ان سلمنا أن فاعلها هو الله فلم قلتم انه فعلها من أجل التصديق ؟ المعالم ص ١٠٣ — ١٠٥ ، ان الله فعلها لاجل التصديق ، وهذا فيه نزاع (أ) المعجز ليس للتصديق ، فاعمال الله غير معللة حسب رأيكم (ب) لماذا القصد وهو التصديق ؟ لعله غرض آخر بالاضافة الى الله قد يكون ابتداء أو تكرارا لعادة متطاوله أو كرامة لولى أو ارهاصا لنبى أو امتحانا لعقول المكلفين ، المحصل ص ١٥٥ — ١٥٦ ، انه لا يصدق به التصديق اذ لا غرض واجبا ولا يتعين اذ لا علة غير التصديق فايهاه عنه بالاجتهاد فيثاب كائنات المتشابهات أو لتصديق نبى آخر ، المواقف ص ٣٤٦ ، ومما يدل على العبث في بعثته تعذر الوقوف على صدق مقالته . فان وجب التصديق له بنفس دعواه فالخبر ما يصح دخول الصدق والكذب فيه مستحيل . وان كان بأمر خارج اما بأن تقع المشافهة من الله بتصديقه أو باقتران ما بقوله يدل على صدقه فهو أيضا مستحيل اذ المشافهة مع الله بالخطاب متعذرة . ولو لم تكن متعذرة لاستغنى عن الرسول . وما يقترن بقوله اما أن يكون مقدورا له أو لله . فان كان مقدورا له فهو أيضا مقدور لنا فلا حاجة له حتى من قدر . وان كان مقدورا لله فلما أن يكون معتادا أو غير معتاد . فان كان معتادا فلا حاجة فيه أيضا . وان كان غير معتاد بأن يكون خارقا للعادات فليس في ذلك ما يدل على صدقه في دعوته اذ هو فعل الله وهو مشروط بهيئته وتخصصه ، منوط بآرادته ، وربما لا يتصور في جميع الحالات ، ويساعد في سائر الاوقات . وكم من نبى سأل اظهار المعجزات في بعض الاوقات فلم يتفق له ما سأل . فاذا كان كذلك فلعل اقترانها بدعوته في بعض الاوقات كانت من قبيل الاتفاقات لا بقصد التصديق له غيما يقول والتحقيق له . ثم ان كان ظهور هذه الآيات واقترانها بقوله في بعض الاوقات دليلا على مقدم اقترانها بها في بعض الاوقات فهو دليل على كذبه ، فليس أحد الامرين بأولى من الآخر ، الغاية ص ٣٢١ — ٣٢٢ ، ويحاول الأمدى الرد على ذلك ، الغاية ص ٢٢٧ — ٢٣٢ .

ولم يحدث التصديق بها ؟ هل من الضروري وجود معجزة خاصة لكل مدّعى والا فليس امامنا الا التقليد أو الخبر أو الايمان بلا دليل ؟ وماذا تفعل الاجيال التى لم تلحق بالانبياء وتشاهد معجزاتهم ؟ هل تستمر المعجزات لهم وتكرر جيلا بعد جيل وبالتالي لا تصبح معجزات فريدة بواقع النكرار أم تتوقف المعجزات وتصبح الاجيال اللاحقة بلا دليل على صدق النبوة ؟ ليس امام الاجيال الحالية الا التصديق بالانبياء السابقين بناء على روايات المعجزات ان كانت متواترة ، وبالتالي يكون الخبر المتواتر بالنسبة لها هو الدليل على وقوع المعجزة . واذا كان الخبر المتواتر دليلا فالاولى أن يكون كذلك مباشرة على صدق النبوة بتواتر الكتاب مباشرة ووصوله بلا تحريف أو تبديل ، بلا زيادة أو نقصان خاصة وأن النبوة هى علاقة المرسل اليه بالمرسل اليهم وهى الرسالة وليست علاقة المرسل بالمرسل اليه وهى النبوة (١٢٢) .

وان تم التسليم بأن الله فعلها من أجل تصديق المدعى فلماذا يكون كل من صدق الله فهو صادق ؟ بحدث هذا اذا ثبت ان الكذب على الله محال وهذا لا يتأتى الا باثبات الحسن والقبح العقليين فى افعال الله والا لاستحال معرفة امتناع الكذب عليه . ان ارتباط العجز بصدق الله يوجب على الله الصدق وهو مخالف لاصل عدم وجوب شئ عليه . وان عدم وجوب الصدق يجوز الاضلال على الله وبالتالي يجوز اظهار المعجزات على يد كاذب ولا يظهرها على يد صادق دون أن يكون فى ذلك

(١٢٢) ان الشك فى صدقه لكل واحد من الناس فوجب أن يكون الدافع للشك لكل واحد . وعلى مقتضى ذلك يلزم أن يخصص لكل واحد أو كل جمع غيب أو حضور بمعجزة خاصة . وليس ذلك شرطا على أصلكم بل عندكم المعجزة الواحدة لجماعة من أهل الخبرة والبصيرة كافية . ويلزم التصديق على غيرهم من أهل التقليد . ولا يجب استمرار المعجزة فى كل زمن بل ولو استمرت خرجت عن الاعجاز ، والتحققت بالمعتاد فهاذا يلزمنا تصديق الانبياء الماضيين ، ولم نجد فى زماننا ما يدل على صدقهم وبما يلزم أهل الاقطار فى زمانه ولم يشاهدوا ما ظهر على يده من الآيات وهذا مشكل ، النهاية ص ٣٦ ، ص ٤٤٠ .

نقض للالوهية واخرار بالربوبية . وان كثيرا من الانبياء لم تربط دعوتهم بالآيات والمعجزات أو بتصديقها مما يدل على ارتباط صدق الرسول بالمعجزات . حتى ولو أمكن التمييز بين المعجزات والكرامات من ناحية وبين السحر والطلاسمات من ناحية أخرى فكيف يتم التصديق بالاولى ونكذب الثانية والكذب والاضلال والغواية وكل القبائح تجوز على الله ، ما دام الله لا يجب عليه شيء (١٢٣) ؟ وكيف يجب على الله امتثال هذه المعجزات على ايدى الكذبة لاضلالهم دون أن يفهم أو ينهيهم أو يحذرهم أو يخبر الناس بها ؟ وهل يجوز على الله الاضلال والله لا يفعل القبيح ؟ شرط النبوة انها من الله صدقا . وان الله لا يفعل الكذب شرط اساسى به يمكن التفرقة بين المعجزة على يد صادق والمعجزة على يد كاذب . وان ظهور المعجزات على ايدى الكذابين مدعى الله . واما ان المعجزة ليست دليلا على صحة النبوة . واذا كانت المعجزة تقع من غير الانبياء فما الدليل على أن كل من نفع منه المعجزة ليس نبيا ؟

(١٢٣) ان سلمنا ان الله فعلها لاجل تصديق المدعى فلم قلت بأن كل من صدق الله فهو صادق ؟ وهذا يحدث اذا ثبت أن الكذب على الله محال . فاذا نفيت الحسن والقبح في أفعال الله فكيف تعرفون امتناع الكذب عليه ؟ المعالم ص ١٠٣ - ١٠٥ ؟ المحصل ص ١٥٥ - ١٥٦ ، لا يلزم من تصديق الله صدقه الا اذا علم استحالة الكذب على الله . ولم يعلم اذ لا يقبح منه شيء ، الموافق ص ٣٤٦ ، انكم اذا جوزتم الاضلال على الله فما يشعركم أنه يظهر الآيات على يدى كاذب ، ولا يظهرها على وفق صادق فلا ذلك يضره في الالهية ، ولا هذا ينقصه في الربوبية ؟ وكثير من الانبياء قد خلت دعوتهم من المعجزة فحضوا على أمر الله دعاء الخلق من غير التفات الى طلب الآيات منهم ومن غير انكباب على طلب الآيات من الله . فما بالكم ربطتم صدق الرسول بالمعجزات هذا الربط ؟ النهاية ص ٤٣٦ ، ص ٢٤٠ - ٢٤٢ ، ان أمكن تمييزها عن السحر والطلاسمات والتخيلات فمن أين يعرف الصدق ؟ ولعل الله أراد اضلالنا واغواءنا بتصديقه . ولعل كل ما قاله النبي انه مسعد فهو مشق . وكلما قيل مشق فهو مسعد . ولكن الله أراد أن يسوقنا الى الهلاك ويغويننا قول الرسول فان الاضلال والاغواء غير محال على الجاهل عذكم أو العقل لا بحسن ولا يقبح . وهذه أقوى شبهة ينبغي أن يجادل بها المعتزلى ، الاقتصاد ص ١٠٠ - ١٠٢ ، الغابة ص ٣٢٢ - ٣٢٣ ، ص ٣٣٦ - ٣٣٨ .

واذا وقعت المعجزة على أيدي الكذبة فما الدليل على صدق النبي حتى ولو أتى بمئات المعجزات ؟ وما الفرق بين المعجزة التي تقع على يد النبي الصادق وتلك التي تقع على يد النبي الكاذب ؟ وما الفرق بينهما لو كان كلاهما خرقا لقوانين الطبيعة وجربانا على غير المألوف وسريانا على نقيض العادة ؟ وحرصا على الصدق الإلهي وصدق النبي فإن الاقرب هو عدم ظهور المعجزة على أيدي الكذابين حتى ولو كان في ذلك عدم اعطاء الأولوية المطلقة للقدرة الإلهية على صدق النبي . أما ظهور المعجزة أو الكرامة على أيدي أعداء النبي مثل « ابليس » أو فرعون فإنه ممكن لاستدراجهم ثم عقوبتهم . وهي في هذه الحالة تسمى قضاء حاجات ليزدادوا طغيانا ويزدادوا عقابا . وكيف يجوز ذلك على الله ، استدراج الأعداء لزيادة العقاب تكذيبهم وإبطال المعجزات والكرامات لهم ؟ ألا يعود الأمر من جديد كما كان ، ظهور المعجزة على أيدي الكذابين وأعداء النبي ، فيبطل الصدق الإلهي ، كما يبطل صدق النبوة ، وتعجز الإرادة الإلهية ، وتقوى إرادة الأعداء (١٢٤) ؟

(١٢٤) عند حسين النجار يجوز أن تظهر المعجزات على الكذابين الذين يدعون الإلهية ، ولا يجوز أن تظهر على الكذابين الذين يدعون النبوة لأن من يدعى الإلهية ففى بنيته ما يكذبه في دعواه ، وليس من ادعى النبوة في بنيته ما يكذبه أنه نبي ، مقالات ج ٢ ص ١١١ - ١١٢ ، وعند أهل السنة الصادق في دعوى النبوة يجوز ظهور معجزة تدل على كذبه كنطق شجرة أو عضو من أعضائه بتكذيبه ، الفرق ص ٣٤٤ ، عند « أهل الحق » لا يقلب أحد عينا ولا يحيل طبيعة إلا الله لأنبيائه فقط سواء تحدوا بذلك أو لم يتحدوا . كل ذلك آيات لهم تحدوا بذلك أم لا . والتحدى لا معنى له وأنه لا يمكن وجود شيء من ذلك لصالح ولا ساحر ولا أحد غير الأنبياء . والله قادر على اظهار الآيات على أيدي الكذابين المدعين للنبوة لكنه لا يفعل كما لا يفعل ما لا يريد أن يفعله من سائر ما هو قادر عليه ، الفصل ج ٥ ص ٧١ ويتهم الباقلائي لقوله ان الله لا يقدر على اظهار آية على يد كذاب بأن ذلك تعجيز للباري ، الفصل ج ٥ ص ٨٠ ، في بيان من يجوز ظهور المعجزة عليه . كل من كان صادقا في دعوى النبوة فحائز ظهور معجزة تدل على صدقه . وكل كاذب في دعوى النبوة لا يجوز ظهور معجزة التصديق عليه ، ويجوز ظهور معجزة التكذيب

أما بالنسبة لمقارنة المعجزة بالتحدي وعدم المعارضة فقد لا يبلغ التحدي كل القادرين على المعارضة . ولعل القادرين تركوا المعارضة شواصما ، اعلاء لكلمة الله ، أو خوفا من السيف أو انشغالا عنها بشؤون المعاش . وقد تتم المعارضة ولا تظهر لاختفائها وطمس آثارها . وان كان البعض قد عجز عن المعارضة فلربما لا يعجز البعض الآخر . بل ان عجز البعض الاول لا يدل على صدق النبي بل على تفاوت القدرات في الفاعلية والاثار . وشرط التحدي أن يكون المتحدى بمثله داخلا تحت القدرة حتى يصح التحدي والا لو طلب من الانسان زحزحة الجبال أو احدث زلزال فلا يكون تحديا بل تعجيزا . وان كان التصديق يتم ضرورة ، فان الضرورة أيضا ليست بأولى بالتصديق من التكذيب . ورؤية المعجزة على انها سحر أو رؤيتها على أنها معجزة يظهر دافع العناد (١٢٥) .

==
عليه . أما من بدعى الربوبية فان صورته دالة على حدوثه وكذبه ، الاصول ص ١٧٣ — ١٧٤ أما تلك التي تكون لاعدائه مثل البليس وفرعون مما روى في الاخبار أنه كان ويكون لهم لا نسميها آيات ولا كرامات ولكن نسميها قضاء حاجات لهم . وذلك لان الله يقضى حاجات أعدائه استدراجا لهم وعقوبة لهم فيفترون به ويزدادون طغيانا وكفرا ، وذلك كله جائز ممكن ، الفقه ص ١٨٦ ، شرح الفقه ص ٧٢ .

(١٢٥) لعل التحدي لم يبلغ من هو قادر على المعارضة أو لعله تركها مواضعة في اعلاء كلمته لينال من دولته حظا ، المواقف ص ٣٤٦ ، لعلهم استهانوا أولا وخافوه آخرًا لشدة شوكته أو شغلهم بها يحتاجون اليه في تقويم معيشتهم عنه ، المواقف ص ٤٤٦ ، وان كانوا معاجزين عن معارضة غربا لا يعجز غيرهم . فعجزهم لا يدل على صدقه ، النهاية ص ٤٣٦ — ٤٤٠ ، لعله عورض ولم يظهر لمانع أو ظهر ثم أخفاه أصحابه عند استيلائهم ، وطمسوا آثاره . ومع قيام هذه الاحتمالات لا يبقى بها دلالة على الصدق ، المواقف ص ٣٤٦ ، القائلون بالتولد من القدرية : ان المعجزة يجب الا تدخل تحت قدرة من يتحدى بمثله على الوجه الذي يفعله الله . وأجازوا كونه مقدورا على ذلك الوجه لمن ليس بمعجز له ، ولا هو متحدى بمثله وان من لا يتحدى بمثله قد يقدر على فعل مثله في غيره كما يفعل الله في ذلك المحل ... وقالت القدرية ان قلب المدن والزلازل من فعل الله عند التحدي بها معجزا لمن يتحدى بمثله ، وهو

فإذا كانت المعجزة دليل الصدق الوحيد على النبوة راسحتالت المعجزة استحاتت النبوة بدورها . وان لم يكن للناس طريق آخر لاثبات النبوة غير طريق المعجزات الخارقة للعادات وبطلت المعجزات بطلت النبوات ، وحوصر الطريق الى الله . وما الذى جعل المعجزة هى الطريق الوحيد لاثبات النبوة وأولى بالدلالة عليها من غيرها ؟ وهل لا تصدق النبوة الا بهذا الطريق القائم على وجود الحال الممتنع فى العقل والطبيعة ؟ ان المعجزة انكار لمبادئ العقل الثابتة ولقوانين الطبيعة المطردة فكيف تكون دليلا على وحى يستند أساسا الى مبادئ العقل وقوانين الطبيعة ؟ وكيف تكون الاعراض دليلا على وجود الله . اذا كانت المعجزة تغيرات فى الاعراض وجريانها على نحو غير مألوف على الاجسام فكيف تكون الاعراض ، وهى مشروطة بالانقسام ولا تستقل بذاتها ، دليلا على وجود الجواهر المفارقة ؟ ان العرض لا يؤدى الى جوهر ، والمشروط لا يؤدى الى الشارط . كما ان الفرع لا يثبت الاصل ، والمعجزة فرع والنبوة اصل (١٢٦) . وما الفائدة من اثبات النبوة بالمعجزة الآن ،

متعذر عليه او ممنوع منه وان صح أن بقدر عليه غيره من الخلق كالملائكة فلا يكون معجزا لهم ، وهذا من قولهم مبنى على التولد ، الاصول ص ١٧٢ ، انكم لا تخلون عن دعوى علم ضرورى فى وجه دلالة المعجزة . فتارة تدعون الضرورى من حيث القرينة الحالية ، وهى اقتران التحدى بالمعجزة ، وتارة تدعون ذلك من حيث دلالتها على قصد المخصص الى التخصيص ، وتارة تدعون ذلك من حيث أنها نازلة منزلة التصديق بالقول تارة ، وتارة تدعون ذلك من حيث سلامتها عن المعارضة . فهلا ادعيت الضرورة فى أصل الدعوى أنه يعلم صدقه ضرورة ؟ ولئن قلتم ان قوله خبر يحتفل الصدق والكذب فيقال لكم والاحتمالات تتوجه الى هذه الوجوه أيضا فى دعوكم الضرورة فيها خصوصا والمنازع فيها على رأس الانكار « وان يروا آية بعرضوا ويقولوا سحر مستمر » ، « وما تأتيهم من آية من آيات ربهم الا كانوا عنها معرضين » فان نسبتهم الى العناد الصرف نسبوك الى الجور المحض فى وجه الخلاف ولات حين مناص ، النهاية ص ٤٢٣ — ٤٢٩ ، ص ٤٣٦ — ٤٣٧ ، ص ٤٤٣ — ٤٤٥ .

(١٢٦) المنكرون فى النبوات طعنوا فى المعجزات من الواجهة السابقة ،

والنبوءة واقعة مسلم بها في حين أن السلاسل بالمعجزه أقل لا لقد كان الزمن الماضي زمن نشر الرسالة والرد على منكريها وليس الأمر كذلك الآن . أن التحدى الآن هو تحويل الوحي الى علم يقوم على العقل ويسند الى الطبيعة ويحقق مصالح الناس أو بلغة العصر تحويل الوحي الذى أتت به النبوءة الى ابيولوجية تمازج في الناس غراغهم النظرى ويقضى على فنورهم ولا مبالاسم وجندهم لاسترداد حقوقهم والدفاع عن استقلالهم وحراباتهم والمحافظة على أراضيهم ونرواتهم .

لقد لاحظ القدماء خاصة الحكماء أيضا التفسير النفسى للمعجزات . عاذا كانت المعجزات إما ترك أو فعل أو قول فإن الترك يحدث بانجذاب النفس الى عالم القدس واشغالبها عن البدن زهدا في الحياه وعلى ما هو معروف من سير كبار القادة والزعماء . والفعل تعبير عن القدرة

المعالم ص ١٠٣ - ١٠٥ ، من قال بظهور المعجزة لا يدل على الصدق ، المواقف ص ٣٤٥ - ٣٤٦ ، وترغض الباطنية المعجزات . وتنكر نزول الملائكة من السماء بالوحي والأمر والنهى وتنكر أن يكون في السماء ملك وتتأول الملائكة على دعائهم الى بدعتهم وتتأول الشياطين على الابالسة من مخالفيهم ، الفرق ص ٢٩٥ - ٢٩٦ ، هل للخلق طريق الى معرفة صدق الرسول سوى المعجزات الخارقة للعبادات ؟ فإن منعت ذلك فقد حصرتم القول وحسبهم الطريق الى الله وذلك تعجيز . وأن جوزتم ذلك فهلا وجب ذلك وجوب المعجزة ؟ ما الذى جعل المعجزة أولى بالدلالة من ذلك الدليل ؟ النهاية ص ٤٣٦ ، ص ٤٤٢ - ٤٤٣ ، الاقتصاد ص ١٠٠ - ١٠١ ، يزعم المدعون للرسالة أنه لا طريق الى العلم بصدقهم الا وجود محالات ممتنع في العقل وجودها من نحو خلق البحر ، وخلق ناقه من صخرة ، وقلب العصا حية ، واحياء الموتى ، وبراء الاكمه والابرص ، والمشي على الماء ، وانطاق الذئب والحصا وما جرى مجرى ذلك من ادعائهم جعل القليل كثيرا ، والقليل لا يتكرر . كما أن الكثير لا يقل ويتوحد . واذا كان ذلك كذلك بطل ما يدعونه . لا ينقض الله العادات ويظهر المعجزات على أيدي رسله لما اراده من حسن المنظر لهم وإن علم أنه يؤمن بهم ، وبعمل من العبادات ما يكون وصلة ذريعة الى جزاء ثوابهم . التمهيد ص ١٠١ - ١٠٢ ، وعند عباد الفوطى أن الاعراض لا يدل شيء منها على الله . أن خلق البحر ، وقلب العصا حية ، وانشقاق الصخر ، ومحق السحر ، والمشي على الماء لا يدل شيء من ذلك على صدق الرسول في دعواه الرسالة ، الفرق ص ١٦٢ .

المطلقة الناتجة عن الاحساس بالحق وضرورة بلوغ الهدى ، والقدرة على الخيال ، صعود الجبال ، قطع الغياني والقنار ، عبور المحيطات ، ركوب البواء والصعود الى القمر والكواكب . أما القول فانه يعبر عن القدرة على التنبؤ بناء على احساس بالتاريخ وشعور بمساره ، وادراك لقوانينه ، ومعرفة بالمرحل الماضية ، وبالمرحلة الحالية . وبالمرحلة المستقبلية . فالوعى النبوى هو وعى تاريخى ، يعى دريس الماضى من تاريخ النبوة ، ويعرف بنية الحاضر ولديه رؤية واضحة للمستقبل (١٢٧) . وقد يتضخم البناء النفسى فيتحول من قدرة فعلية الى وهم ، ومن صورة الى حقيقة ، ومن باعث الى شئ ، ومن ايجاب الى سلب ، ومن عبقرية الى جنون . هنا يتم الفصل بين الذات والموضوع فتتضخم الذات على حساب الموضوع حتى تبلغ الذات الموضوع ويضغ الموضوع المتضخم فينشأ الوهم وخداع الحواس ، وينتهى العقل وتختفى الطبيعية . وهنا تغضب الطبيعة لموت المسيح ، وينشق القمر وتكسف الشمس لموت ابراهيم ، ويبسج العسا بين يدى الرسول ، ويحن الجذع اليه ، ويشبع المئات بل والآلاف من لقمتين وسمكتين . وقد يتحول التفسير الى تفسير اجتماعى سياسى ويصبح الانبياء زعماء سياسيين ومهمتهم تسييس العامة وتجنيدها وتعبئة مقدرات الامة وشحنها كانياتها . فالانبياء فى التاريخ القديم هم كبار المصلحين والمعلمين بل والقادة لنتر مثل وهابدى تتجاوز عصورهم من أجل نقل الوعى الانسانى الى درجة أرقى ومرحلة تالية فى طريق اكتمال النبوة وعلان استقلال الوعى الانسانى عقلا وارادة (١٢٨) .

(١٢٧) المواقف ص ٣٣٩ ، التحقيق ص ١٥٦ — ١٥٩ ، الطوالع ص ٢٠٠ ، أنظر أيضا الفصل السادس ، الوعى المتعين (الصفات) ، ثانيا : الصفات السبعة ٦ — الكلام (هـ) مراحل الكلام وهن ضمنها الكلام النفسى .

(١٢٨) زعموا أن الانبياء قوم احبوا الزعامة فساسوا العامة بالانواميس والحيل طلبا للزعامة بدعوى النبوة والامامة ، الفرق ص ٢٩٦ ،

وكرر فعل على اثبات النبوة بالمعجزة كبرهان خارجي يكفى سماع
الخبر من الرسول وتصديقه بلا حجة أو برهان أو دليل أو حتى التأكد
من صحة الخبر ما دام المطلوب هو التصديق بصرف النظر عن صورة
الدليل (١٢٩) . اذا كان الدليل هو المعجزة ، وان لم تكن المعجزة دليلا
غالبية بلا دليل أفضل فأنها صريحة . ولكن كيف تجوز النبوة وكيف بسمع
الوحي بلا تصديق ؟ والحقيقة ان عدم الاتيان بالمعجزات أو بدلائل اثبات
صدق النبوة لا يدل بالضرورة على انقضاء كل دليل على ذلك . فقد
توجب النبوة بمجرد الخبر وصدقه الخارجى فى التواتر وصدقه الداخلى
فى الاتفاق مع العقل والطبيعة ومصالح الناس . وان مجرد سماع الخبر
لا يكفى لصدق النبوة وان كان كافيا فى المجتمعات المضطهدة المنتظرة
امامها المخلص وسماع ندائه وبلاغه . فالامام بعدد ولا يمكنه اجراء
المعجزات امام كل المجتمعات ، وبالتالي يكفى السماع بظهوره . والمطلوب
تصديق الناس واتباعهم الاثمة بصرف النظر عن البرهان ما دام البرهان
هو المعجزة وليس العقل اى خلب اللب وليس دليل العقل ، استرعاء
الانتباه واستيلاء الدهشة وليس المنطق والبرهان .

وقد سبب رد الفعل هذا رد فعل ثان وهو المطالبة بالدليل الذى

ان المسلمين بالانبياء كنوح و ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد وكل من ادعى
النبوة كانوا اصحاب نوااميس ومخاريق احبوا الزعامة على العامة
فخدعوهم بنيرجات واستبعدوهم بشرائهم ، الفرق ص ٣٠٢ .

(١٢٩) اخذت الكرامية هذا الراى من الاباضية ، وقالت ان كل من
سمع قول الرسول أو سمع الخبر عن ظهوره وعن دعوته لزمه الاقرار
والتصديق به سواء علم برهانه وحجته أو لم يعلمها ، الاصول ص ١٧٥ —
١٧٦ ، قال فريق من الاباضية بجواز أن يبعث الله الى خلقه رسولا
بلا دليل يدل على صدقه ، الفرق ص ١٠٦ ، يجوز أن يبعث الله نبيا
بلا دليل ، مقالات ج ١ ص ١٧٣ ، يجوز أن يخلق الله رسولا بلا دليل ،
ويكلف العباد بها لا يوحى اليه ، ولا يجب اظهار المعجزة ، الملل ج ٢
ص ٥٤ ، قالت الاباضية وكثير من الخوارج ان نفس قول النبى « انا نبى »
ودعوته الى ما يدعو اليه حجة ، ولا يحتاج الى بيعة وبرهان ، وعلى
قومه قبول قوله وان لم يأت ببرهان ، فمن يقبله كفر ، الاصول ص ١٧٥ .

ليس هو المعجزة ، فالمعجزة ليست دليلا ، والخبر يحتل الصدق والكذب (١٣٠) . فلا يحتوى الوحي على معجزة من فعل النبي اى دليل خارجى دون تصديق داخلى . ولا يكفى مجرد الخبر دون صحة تاريخية مشروطة بالتواتر . ليست المعجزة دليلا خارجيا يمكن الاعتماد عليه والتصديق به بل مجرد شاهد خارجى على قدرة الرسول لا يمكن التحقق من صدقها الا بدليل الحس وبداهة العقل وشهادة الوجدان . المعجزة برهان خارجى وليست برهانا داخليا ، والتصديق لا يكون خارجيا ، ولا يكون الا داخليا . ليست المعجزة دليلا على صدق خاتم الرسل ، فى آخر مرحلة من مراحل الوحي بل دليل الوحي ذاته من الفواحى الادبية والفكرية والتشريعية . وليس ذلك معجزة بل اعجازا . ربما قامت المعجزات فى المراحل السابقة للوحي لايقاظ الشعور ، وتحريره من سيطرة القوى المادية والسياسية ، ولكنها لا تستطيع أن تحرر الشعور بطريقة أبهى ، أكثر دواما ، وأشد رسوخا . بل ان المعجزة بوضعها القديم تأخذ مدلولاً جديداً وهى قدرة الانسان المطلقة على الفعل ، وتخفى العقبات وعلى عدم وجود المستحيل أمامه . الرسول هو القدوة فى تطبيق الوحي ، والنموذج الاول لهذا التطبيق والتجربة الرائدة فى هذا المجال .

ان دليل النبي هو صدق رسالته بتطابق ما يأتى به مع العقل والواقع ومصالح الناس . فالدليل ليس خارجيا من المرسل ، بل داخليا ، من الرسالة ذاتها . ليس دليلا خارجيا من معجزة او بتدخل ارادة خارجية من الله او من الرسول ايا كانت فى قلوب المؤمنين لاحداث التصديق بل دليل داخلى ينبع من طبيعة العقل وشهادة الواقع . لس نظام الوحي معجزا بمعنى عدم قدرة الانسان على الاتيان بمثله اذ يستطيع الانسان

(١٣٠) قال بعض الاباضية لا يرسل الله نبيا الا اذا نصب دليلا عليه ، ولا بد من أن يدل عليه واحدا ، مقالات ج ١ ص ١٧٣ ، كما أجمعت المعتزلة على أنه لا يجوز قول النبي الا بحجة وبرهان ، وأنه لا تلزم شرائعه الا من شاهد أعلامه وانقطع عذره ممن بلغه شرائع الرسول ، مقالات ج ١ ص ٢٧١ — ٢٧٢ .

سئل ان يصل الى كل حقائق الوحي . وكى لا يطول الوقت ، وبصبيح
العمر ، ويبذل الجهد فى النظر ولا يبقى شئ للعمل ، وللامان من الخطأ
او من تشعب وجهات النظر الجزئية وتضاربها أعطى الوحي النظام
الشامل مسبقا حتى يبذل الانسان جهده فى فهم التفاصيل والتطبيق
وفى التحقق العملى . ولا معنى صدق الرسالة مجرد سلامها من أخطاء
القياس بل تطبيقتها فى الواقع ، ومعرفة صدقها بالتجربة وفى حياة الناس .
وفى هذه الحالة يكون صاحبها صادقا لا بمعنى أنه أنى من عند الله فالجانب
الغيبى فى النبوة لا يدخل فيها بل بمعنى أن رسالته صادقة فى الواقع ،
يثبها العقل ، وتؤيدها التجربة ، ويجد الناس فيها حولا لمشاكلهم وبناء
لمجتمعهم (١٣١) .

٣ - هل هناك فرق بين المعجزة ، والكرامة ، والسحر ؟

إذا كانت المعجزة هى خرق لقوانين الطبيعة وجريا على غير العادة
فما الفرق بينها وبين الكرامة والسحر ؟ الحقيقة أنه لا خلاف بين الثلاثة
فى النوع ، ما دامت كلها خرقا لقوانين الطبيعة وسيرا ضد مجرى العادات
وانكارا لبداهات العقول ولكن الخلاف فى الدرجة فقط . وهو خروج
من علم أصول الدن الى علوم التصوف . لذلك يكثر الاستشهاد بأقوال
الصوفية أكثر من مقالات الفرق .

١ - **المعجزة والكرامة :** وتظهر المعجزات على أيدي الصالحين
والاولياء ظهورها على أيدي الانبياء وفى هذه الحالة تسمى كرامات . ومع
ذلك فهى لا تثبت نبوتهم بل قد تضادها أفعال أخرى تجر الى استقاط
الشرائع وابطال التكاليف ، وتؤدى الى تعدى الحدود وإيقاف الاحكام (١٣٢) .

(١٣١) عند ثمة واتباعه من القدرية لا يحتاج النبى فى الحجة على
نبوه أكثر من سلامة شرعه وما باتى من التناقض فيه ، الاصول ص ١٧٦ ،
ان النبى لا يحتاج الى معجزة أكثر من استقامة شريعته ، الفرق ص ٣٤٤ .
(١٣٢) قال قائلون : جائز أن تظهر المعجزات على الصالحين الذين

أما الولاية فتعنى العامة ، فعل الاوامر واجتناب النواهي . وهى نوعان الولاية العامة وهى مكتسبة بارادة الانسان ومجاهداته ، والولاية الخاصة وهى العطايا الربانية كالعلم اللدنى ورؤية اللوح المحفوظ . ذاتية خالصة لا دليل عليها يمكن بواسطته التيقن من صدقها (١٣٣) . كما تظهر المعجزات أيضا على ايدى الخادعات للاعداء مثل الشياطين التى تتشكل فى صور مأوغة لتوسوس للانسان ونخدعه . وفى هذه الحالة لا يكون المعجزات خاصة بالانبياء وحدهم بل بالصالحين والاولياء والاعداء ، ويستحيل بعدها معرفة هل هى دليل على النبوة أم على الولاية أم على العداوة ، وهل هى دليل على الصدق أم نساوى غيها الصدق والكذب ، النبى والمتنبى . لذلك قد تخصص ظهور المعجزات على الاولياء بالكرامات ،

لا يدعون النبوة ، ولا يجوز أن تظهر على المبطلين . وقد جوز قوم من الصوفية ظهور المعجزات على الصالحين ، وأن تأتيهم الجنة فى الدنيا فياكلونها ، ويواقعون الحور النعير فى الدنيا ، وتظهر لهم الملائكة ، ويظهر لهم الشياطين فيحاربونهم . ولم يجوزوا رؤية الله فى الدنيا . وزعموا أن هذه موارد الاعمال . وجوز آخرون عن المتقدمين منهم ، وجوزوا أن يروا الله فى الدنيا وأن يباشروه ويجالسوه . وجائز أن تظهر المعجزات على الصالحين ، وأن تبلغ بهم موارد الاعمال حتى تسقط عنهم العبادات ويكون الدنيا لهم مباحة بكل ما فيها ، ويسقط عنهم النهى ، وتحل لهم النساء وسائر الاشياء . وهذا قول أصحاب الاباحة . زعموا أن العبادة تبلغ بهم حتى لا يهتموا بشئ الا كانوا كما يريدون ، وان أرادوا أن تحدث لهم دنائير حدثت . وكل ما أرادوا من شئ لم يسنصعب عليهم . وقد زعم بعضهم أن العبادة تبلغ ربهم حتى يكونوا أفضل من النبيين والملائكة المقربين ، مقالات ج ٢ ص ١١١ — ١١٢ ، أجازوا للصالحين على سبيل كرامة الله لهم اختراع الاجسام ، وقلب الاعيان وجميع احالة الطبائع ، وكله معجز للانبياء ، الفصل ج ٥ ص ٧١ ، الخادعات للاعداء عند اهل السنة والجماعة « كثرهم الله » أن الشيطان يصورها على أى صورة فيجعل نفسه عصفورا بين يدي الانسان فيوسوس للانسان ، البحر ص ٥٦ — ٥٨ .

(١٣٣) الولاية منها مكتسب ، وهو امتثال المأثورات ، واجتناب المحظورات والمنهيات ، وتسمى العامة ، ومنها غير المكتسب وهى العطايا الربانية كالعلم اللدنى ورؤية اللوح المحفوظ ، الحصون ص ٦٠ .

وتبقى المعجزات للأنبياء ، والكرامات للاولياء (١٣٤) . والكرامة تيسر
لاسباب الخير وتيسر لاسباب الشر (١٣٥) . وهذا عود من جديد لمسألة
الحرية الانسانية لافعال الشعور الداخلية وكان المعجزة أو الكرامة
هما نيل من أحد مكتسبات العدل ، ورجوع الى الوراء من جديد . تفسر
الولاية وكأنها التوفيق والطاعة والعون أى تدخل الله ايجابيا فى أفعال
الشعور الداخلية فى حرية الأعمال أو تعبيرا عن الواجبات العقلية مثل

(١٣٤) عند اهل السنة ايضا يجوز ظهور الكرامات على الاولياء ،
وجعلوها دلالة على الصدق فى أحوالهم كما كانت معجزات الانبياء دلالة
على صدقهم فى دعاويهم ، الفرق ص ٣٤٤ ، وعند الأشعرى الكرامات
للأولياء حق ، وهى من وجه تصديق للأنبياء وتأكيد للمعجزات ، الملل ج ١
ص ١٥٩ ، الآيات ثابتة للأنبياء ، والكرامات للاولياء حق ، الفقه ص ١٨٦ ،
أما كرامات الاولياء فمجازة عقلا وسما ، النهاية ص ٤٩٧ ، الكرامات
عندنا جائزة ، المحصل ص ١٦١ ، جائزة عندنا واقعة ، جوازها ظاهر
على أصولنا ، ووقعها كقصّة مريم وقصّة أصحاب الكهف ، المواقيت ،
ص ٣٧٠ ، وكرامات الاولياء حق . فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة
للولى من قطع المسافة البعيدة فى المدة القليلة ، وظهور الطعام والشراب
واللباس عند الحاجة اليها ، والمشي على الماء وفى الهواء ، وكلام الجهاد
والعجاء ، وغير ذلك من الأشياء . ويكون ذلك معجزة للرسول الذى
ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته لانه يظهر بها أنه ولى ، ولن يكون
وليا الا وأن يكون محققا فى ديانته ، وديانته الاقرار برسالة رسوله ،
النفسية ص ١٣٩ - ١٤٠ ، وكرامات الاولياء حق يكرم الله بها من يشاء
يختص برحمته من يريد ، العضدية ج ٢ ص ٢٧٦ - ٢٨٢ ، عند اهل
السنة والجماعة كرامة الاولياء جائزة وهى لا تقدر فى معجزات الانبياء .
هناك ثلاث مراتب (أ) معجزات الانبياء (ب) كرامات الاولياء (ج) مخادعات
الإعداء ، البحر ص ٥٦ - ٥٨ ، وقد قيل شعرا :

واثبتت للاولياء كرامة ومن نفاها فانتبه . كلامه
ثم الاولياء وكل ما جاء به البشر من كل حلم صار كالضرورى
الخريدة ص ٥٨
لهم الاولياء بدنيا كامل الكرامة ولو ببرزخ وفى القيامة
الوسيلة ص ٧٣ - ٧٤

(١٣٥) من أعظم كرامات الله على عباده تيسر أسباب الخير لهم ،
وتيسر أسباب الشر عليهم . وحينما كان التيسر أشد وإلى الخير أقرب
كانت الكرامة ، النهاية ص ٤٩٧ .

الصلاح واللفظ . فالولاية قضاء الحاجة وتفريج الكرب . الولاية توقع حدوث شيء نظرا لشدة الحاجة اليه ثم بعد حدوثه بالفعل يشعر الانسان انها ولاية مع انها شدة الحاجة بعد انقضائها . ولو لم تكن الحاجة ملحة والانتظار طويلا لكانت حادثة عادية (١٣٦) .

ومع ذلك هناك فروق بين المعجزة والكرامة . تظهر المعجزة على يد النبي بينما تظهر الكرامة على الولي ، فالفرق بين المعجزة والكرامة هو الفرق بين النبي والولي أو بين النبوة والولاية . ومن صدق بالمعجزة صدق بالولاية ومن آمن بالانبياء آمن بالاولياء . ولكن كيف يوضع النبي على مستوى الولي ، والنبوة على مستوى الولاية ، والمعجزة على مستوى الكرامة ؟ ليس ذلك حطة من النبوة ورفعاً للكرامة ؟ وإذا كانت المعجزة تصديق النبي فان الكرامة لقضاء الحاجة . فغاية المعجزة دينية في حين ان غاية الكرامة عملية . وإذا كانت الغاية من المعجزة دينية أى الايمان بالله فان الغاية من الكرامة اخلاقية أى التقوى والعمل الصالح . وإذا كان صاحب المعجزة معصوماً فان صاحب الولاية ليس كذلك (١٣٧) . وإذا

(١٣٦) اذا ظهر الامر الخارق للعادة على يد ظاهر الصلاح والعدالة وليس عنده دعوى النبوة والرسالة فيسمى كرامة . اكرم الله بها كثيرا من الصالحين لاجل أن يحترموا بين الناس أو ليقبل ارشادهم وموعظتهم اذا اقبلهم الله في مقام الارشاد أو لتفريج كربهم وقضاء مصالحهم اذا احتاجوا الى ذلك . كل ذلك فضلا من الله عليهم ولا يجب عليه شيء ، الحصون ص ٨٠ - ٨١ .

(١٣٧) الفرق بين معجزات الانبياء وكرامات الاولياء . أحدها تسمية ما يدل على صدق الانبياء معجزة ، وتسمية ما يظهر على الاولياء كرامة ، الاصول ص ١٧٤ - ١٧٥ ، وقد كتب الجويني كتابا للرد على منكريها ، النظامية ص ٥٢ . الولي هو العارف بالله حسب الايمان ، المواظب على الطاعة ، المجتنب للمعاصي ، يبذل الى التوبة أى التقوى وطاعة الله . اذا ظهرت على يد مستور الحال فتسمى معونة ، واذا ظهرت على يد فاسق تسمى استدراجا ، واذا ظهرت على خلاف ما يطلبه تسمى خذلانا وتكذيبا ، الحصون ص ٨٠ - ٨١ صاحب المعجزة مأمون التبديل ، معصوم عن الكفر والمعصية بعد ظهور المعجزة عليه ، وصاحب الكرامة لا يؤمن بتبدل حاله ، الاصول ص ١٧٤ - ١٧٥ .

كانت المعجزة من فعل الله أكثر من فعل النبي فإن الكرامة من فعل الولي أكثر من فعل الله أو النبي . وقد يكون للكرامة بهذا المعنى ميزة على المعجزة ، وهى أنها من فعل الانسان وتثبت قدرته على التأثير النفسى وكيف أن التركيز على الشعور يخلق موضوعه سواء حقيقة أو مجرد احياء بذلك للآخرين . لذلك تقع المعجزة ضرورة بينهما تقع الكرامة ضرورة أو اختياراً (١٣٨) .

وإذا كانت المعجزة يراها كل انسان فإن الكرامة لا يراها الا الولي . رؤية المعجزة عامة لكل الناس بينما رؤية الكرامة خاصة للولي وللأولياء . فائدة المعجزة اذن عامة . في حين أن فائدة الكرامة خاصة (١٣٩) . وإذا كانت المعجزة تقع في كل وقت ويريده النبي فإن الكرامة تقع في وقت مخصوص يريد الله . ومع ذلك المعجزات قبل البعثة كرامات لان المعجزات دليل على صدق النبوة ، والبعثة لم تكن قد بدأت بعد (١٤٠) . وإذا كان الاعلان عن المعجزة واجبا حتى يراها الناس ويصدقون النبي فإن كتمان الكرامة ضرورى . المعجزة تتطلب المعارضة والتحدى وبالتالي الاعلان عنها ضرورى في حين أن الكرامة ليست كذلك فتظل طى الكتمان ، وقد يطع الله

(١٣٨) لذلك كانت شروط الكرامة ثلاثة (أ) أن تجرى من غير ايثار واختيار من الولي وهى تفارق المعجزة من هذا الوجه ، وهو غير صحيح (ب) وهما آخرون الى تجويز وقوع الكرامة على حكم الاختيار ومنعوا وقوعها على قضية الدعوى وهى غير مرضية (ج) ما وقع معجزة لنبي لا يجوز وقوعه كرامة لولي ، وهو غير صحيح ، الارشاد ص ٣١٦ - ٣١٧ ، النظامية ص ٥٣ - ٥٤ .

(١٣٩) معجزات الانبياء يراها المسلم والكافر ، والمطيع والعاصي والفاسق . وأما كرامات الأولياء فلا يراها الا الولي مثله ولا يراها الفاسق ، البحر ص ٥٦ - ٥٨ .

(١٤٠) المعجزة كلما أراد النبي يقدر على ايجادها فيدعو الله فيظهر له معجزة . وأما الكرامة فلا تكون الا في أوقات مخصوصة يريد الله ، البحر ص ٥٦ - ٥٨ ، المعجزات قبل البعثة كرامات مثل شق بطن الرسول وغسل قلبه ، اظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر ، المواقف ص ٣٣٩ - ٣٤٠ ، الحصون ٨٠ - ٨١ .

عليها بعض عباده المخلصين (١٤١) . ولكن ما فائدة الكتمان ؟ وكيف يعرف الناس الكرامة ما دامت مجهولة . لا تتعدى غاية الكرامة الا الثقة بالنفس ، والفرح بالذات والرضا عليها وبث الطمأنينة فيها وادخال السعادة عليها . ويظل السؤال الا تظهر الكرامة على يد الفاسق كما تظهر النبوة على يد النبي الكذاب ؟ كيف السبيل الى التفرقة بين الكرامة الحقبة والكرامة الكاذبة ؟

والحقيقة انه لا فرق بين المعجزة والكرامة من حيث ان كليهما يؤيدان الى خرق قوانين الطبيعة وانكار اوليات العقل (١٤٢) . وقد تجرت

(١٤١) المعجزة يعرفها النبي ويعلمها ، ويجب عليه ان يعترف بنفسه أولا بانها معجزة من الله ثم يظهره لغيره لانه لو انكر انها ليست بمعجزة يكفر . اما الكرامة فلا يجب ان يقر بها الولي بانها كرامة لغيره من المؤمنين ، البحر ص ٥٦ — ٥٨ ، لو جاز ظهور المعجزة على غير نبي على سبيل الكرامة لوجب القطع على ما في قلبه وانه ولي الله ، وهذا لا يعلم من احد من الصحابة الذين ورد فيهم النص ، الفصل ج ٥ ص ٨٠ ، صاحب المعجزة لا يكتفم معجزته بل يظهرها ويتحدى بها خصومه . ويقول ان لم تصدقوني فعارضوني بمثلها . وصاحب الكرامة يجتهد في كتمانها ولا يدعى فيها . فان اطلع الله عليها بعض عباده كان ذلك تنبيها لما اطلعه الله عليه على حسن منزلة صاحب الكرامة عنده او على صدق دعواه فيها يدعيه من الحال ، الاصول ص ١٧٤ — ١٧٥ ، الكرامة عبارة عما يظهر من غير افتراض التحدي فان كان التحدي فانه معجزة ويدل بالضرورة على صدق التحدي وان لم تكن دعوى فقد يجوز ظهور ذلك على يد فاسق لانه مقدور في نفسه ، الاقتصاد ص ١٠٢ ، شرح الفقه ص ٦٩ ، على صاحب المعجزة اظهارها والتحدى بها ، وصاحب الكرامة لا يتحدى بها غيره ، وربما كتبها ، الفرق ص ٣٤٤ ، المواقف ص ٣٧٠ ، التحقيق ص ١٥٩ ، لا يفرق بين آيات الانبياء وبين ما يظهر من الانسان الفاضل ومن الساحر اصلا الا بالتحدى . كان النبي يتحدى الناس بان ياتوا به بئس ما جاء هو به فلا يقدر احد على ذلك فقط وان كان ما لم يتحد النبي الناس فليس بآية له ، الفصل ج ٥ ص ٧١ — ٧٨ .

(١٤٢) في الفرق بين معجزات الانبياء وكرامات الاولياء . اعلم ان المعجزات والكرامات متساوية في كونها ناقضة للعادات ، الاصول ص ١٧٤ — ١٧٥ ، فصل في اثبات الكرامات وتمييزها عن المعجزات . عند

الحركة الإصلاحية الحديثة على نفى الكرامات وخوارق العادات على يد الاولياء واثبات المعجزات وخوارق العادات على يد الانبياء وحدهم (١٤٣) .

« اهل الحق » يجوز انخراق العادات في حق الاولياء ، الارشاد ص ٣١٦ — ٣١٧ ، جواز وقوع الكرامات لانها ترجع الى خرق الله العادة بدعاء انسان أو عذر صاحبه . وذلك لا يستحيل في نفسه لانه ممكن ولا يؤدي الى محال آخر ، ولا يؤدي الى بطلان المعجزة ، الاقتصار ص ١٠٢ ، خوارق العادات ليست من اهل العباد وانما هي من فعل الرب ، النظامية ص ٥٢ — ٥٤ وقد أجاز أبو الحسين البصري وحده من المعجزة ووقوع الكرامات مثل جمهور الأشاعرة ، الرسالة ص ٢٠٤ — ٢٠٦ .

(١٤٣) هذا ما يفعله محمد عبده في « رسالة التوحيد » اذ يقول : اما مجرد الجواز العقلي ، وان صدور خارق للعادة على غير نبي مما تتناوله القدرة الالهية فلا اظن انه موضوع نزاع يختلف فيه الاعتلاء . وانما الذي يجب الالتفات اليه هو ان اهل السنة وغيرهم في اتفاق على انه لا يجب الاعتقاد بوقوع كرامة معينة على يد ولي لله معين بعد ظهور الاسلام . فيجوز لكل مسلم باجتماع الامة ان ينكر صدور أى كرامة كانت من أى ولي كان ، ولا يكون بانكاره هذا مخالفا لشيء من أصول الدين ولا مائلا عن سنة صحيحة ولا منحرفا عن الصراط المستقيم اللهم ان يكون بها صرح في السنة وعن الصحابة . أين هذا الاصل المجمع عليه بما يهتدى به جمهور المسلمين في هذه الايام حيث يظنون ان الكرامات وخوارق العادات أصبحت من ضروب الصناعات يتنافس فيها الاولياء وتتفاخر فيها هم الاصفياء ، وهو بما يتبرأ منه الله ونبيه وأوليائه واهل العلم اجمعون ، ويعلق رشيد رضا « بل يزعمون ان هؤلاء الاصفياء ، ولا سيما الموتى المشهورين كالذين يسمونهم الاقطاب الاربعة هم المتصرفون في شؤون العالم كلهم وأنهم يقضون حاجات الذين يدعونهم من دون الله أو مع الله بالخوارق الممنوحة لهم من نفع وضر وغير ذلك ، لا اله الا الله وحده ، لا شريك له » ، الرسالة ص ٢٠٤ — ٢٠٦ ، ويقول أيضا ، واما ما احتج به المجوزون من الآيات فلا دليل فيه لان ما في قصة مريم وآصف قد يكون بتخصيص الله لوقوعه في عهد الانبياء ولا علم لنا بما اكتنف تلك الوقائع من شؤون الله في انبياء ذلك العهد الا قليلا . واما قصة اهل الكهف فقد عهدا الله من آياته من خلقه وذكرنا بها لاعتبار بمظاهر قدرته فليس من قبيل ما الكلام فيه من عموم الجواز فصار البحث في جواز وقوع الكرامات نوعا من البحث في متناول هم النفوس البشرية وعلاقتها بالكون الكبير وفي مكان الاعمال الصالحة وازتقاء النفوس في مقامات الكمال من العناية الالهية . وهو بحث دقيق قد يختص بعلم آخر . (علم النفس ، الاخلاق ، التصوف ، الحكمة ..) ، الرسالة ص ٢٠٤ — ٢٠٦ .

وقد قامت بذلك اتكاء على الموقف الاعتزالي الوسط القديم (١٤٤) . فلو جازت الكرامة لبطلت دلالة المعجزة على النبوة ، وضاع التخصيص ، ولجاز ظهورها على غير النبي ما دامت عامة وشائعة . لو صحت كرامات الاولياء لبطلت معجزات الانبياء . ولو جاز اختراق العادات من كل وجه لجاز اختراقها من كل وجه لا فرق في ذلك بين كرامة ومعجزة . وينتهى الامر الى التشكك في قوانين الطبيعة ووجود الانسان في عالم يحكمه الوهم وتسييره الرغبات المكبوتة (١٤٥) . واذا كان الانسان قادرا بالدعاء على التأثير في الطبيعة سرا من خلال فعل الله وهى الكرامة ، فالاولى أن يكون قادرا على التأثير فيها مباشرة عن طريق الفعل علانية أمام الناس وعلى رؤوس الاشهاد وليبقى عملا رائدا وسنة للناس ، حاضرا في

(١٤٤) اطبقت المعتزلة على منع اختراق العادات في حق الاولياء . وبميل الاستاذ ابو اسحق الى قريب من مذاهبهم ، الارشاد ص ٣١٦ — ٣١٧ ، انكرت القدرية كرامات الاولياء ، وظنوا أن اجازة ظهور الكرامة للاولياء يقدح في دلالة المعجزة على النبوة ، الاصول ص ١٧٥ ، انكرت المعجزة الكرامات أصلا للاولياء من الصحابة وغيرهم ، الملل ج ١ ص ١٢٥ ، عند المعتزلة والرافضة والجهمية كرامات الاولياء باطلة أما معجزات الانبياء فثابتة صحيحة . لو كانت كرامات الاولياء ثابتة لبطلت معجزات الانبياء ، ولا يكون فرق بين الانبياء والاولياء ، البحر ص ٥٦ ، انكرها المعتزلة الا ابو الحسين وابو اسحق ، الطوالع ص ٢١٣ ، وانكرت الكرامية كرامات الاولياء على وجه ينقض العادة ، الاصول ص ١٨٤ — ١٨٥ ، ورد الاشباعرة على ذلك في النظامية ص ٥٣ — ٥٤ ، النهاية ص ٤٩٧ — ٤٩٩ ، المحصل ص ١٦١ ، المواقف ص ٣٧٠ ، لا يجوز في غير الانبياء نقيض العادات ، اللطف ص ٤٥٠ — ٤٥١ ، ص ٤٩٩ .

(١٤٥) اعتمدت نفاة الكرامة على حجتين (أ) لو جاز اختراق العادة من وجه لجاز ذلك من كل وجه ثم يجر مقاد ذلك الى ظهور ما كان معجزة لنبي على يد ولى وذلك يفضي الى تكذيب النبي المتحدى بأية القائل لمن تحداه لا يأتي أحد بمثل ما أوتيت به . فلو جاز أتبان الولي بمثله لنفسه ذلك نسبة الانبياء الى الافتراء ، (ب) لو جاز اختراق العوائد للاولياء لم نأمن في وقتنا وقومنا ، وذلك يؤدى الى أن يتشكك اللبيب في جريان دجلة دما عبيطا وانقلاب الاطواد ذهابا ابيزا ، وحدوث بشر من غير علاقة ، وتجويز ذلك سفسطة التشكك في الضروريات ، الارشاد ص ٣١٧ — ٣٢١ .

التاريخ . وان تجرات الحركة الاصلاحية على انكار الكرامات فانهم ما زالت تثبت المعجزات مع تساويهما في خرق قوانين الطبيعة ، وقلب لجرى العادات واخلال للقواعد بالرغم من وجود أصل قديم لنفى المعجزات حرصا على اثبات قوانين الطبيعة (١٤٦) . ولماذا الدفاع عن خرق العادات ؟ وأيها أفضل ، أن نعيش في عالم له سنن وقوانين ، يوثق به ونحكم فيه ، أم نعيش في عالم لا يحكمه قانون ولا يوثق بنظمه ؟ وإذا كانت المعجزات تصح فقط في هذا العالم دون أى عالم آخر حيث تسود فيه الارادة المطلقة بلا طبيعة فكان الهدف من المعجزة هو القضاء على الطبيعة وعلى قوانينها الثابتة في هذه الدنيا حتى تضرب حياة الناس فيستسلمون للقوة القاهرة القادرة على كل شيء بما في ذلك الطبيعة التي استعصى على الناس فهمها والسيطرة عليها . وهل خلق السموات والارض على هذا النظام شبيه بخوارق العادات (١٤٧) ؟ وهل تثبت قدرة الله بالضرورة بخرق العادات والاقرب الى الحكمة ان تثبت بالنظام وسنن الكون ؟ والرسول نفسه لا يخرق الطبيعة ولا تنخرق قوانين الطبيعة فرحا له أو حزنا على موت ابنائه . ولماذا تستغل نتائج العلم

(١٤٦) من قال بامتناع المعجزة لان تجويز خرق العادة سفسطة . ولو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دما ودهنا وأوانى البيت رجالا ، وتولد هذا الشيخ بفعة بلا أب وأم وكون من ظهرت المعجزة على يده غير من ادعى النبوة بأن يعدم ويوجد مثله ولا يخفى ما فيه من الخبط والاخلال بالقواعد ، المواقف ص ٣٤٥ ، ويقول محمد عبده ان المعجزة ليست من نوع المستحيل عقلا فان مخالفة السير الطبيعى في اليجاد مما لم يقم دليل على استحالة (امتناع المريض عن الطعام ولا يموت على عكس الحالة العادية) فان قيل : ان ذلك لابد ان يكون تابعا لناموس آخر طبيعى ، قلنا : ان واضع الناموس هو موجد الكائنات فليس ممن المحال ان يضع نواميس خاصة بخوارق العادات غاية ما في الامر اننا لا نعرفها ، الرسالة ص ٨٤ - ٨٦ .

(١٤٧) يشير القرآن الى نظام الطبيعة الثابت في عديد من الآيات مثل « لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ، ولا الليل سابق للنهار ، وكل في فلك يسبحون » (٣٦ : ٤٠) ، « ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت » (٦٧ : ٣) ، « وكل شيء عنده بمقدار » (١٣ : ٨) ، « انا كل شيء علقناه بقدر » (٥٤ : ٥٩) .

وقوانينه الحديثة مثل اللاتحدد لاثبات المعجزات وانكار قوانين الطبيعة ، وهى قوانين متغيرة تثبت اليوم ما تنفيه غدا وتنفي بالامس ما تثبته اليوم وتجعل الدين ملحقا للعلم وتابعاً له ؟ ان وجود ظواهر شاذة فى الطبيعة انما تحدث وفقاً لقوانين أخرى اعم منها وأشمل . فالمعجزة حادثة طبيعية تحدث وفقاً لقانون طبيعى نجهله حتى الآن . المسألة اذن مرهونة بتقدم العلم ، وتاريخ المعجزات جزء من تاريخ العلم وتقدمه (١٤٨) .

ب - المعجزة والسحر : ولما كانت المعجزة خرقاً لقوانين الطبيعة فانها تقترب من السحر والشعوذة والمخاريق والطلسمات والحيل . فهى كلها خرق لقوانين الطبيعة وهدم لبدايات العقل وشهادة الحس ان حقيقة أو خيالاً ، واقعا أو ايهاماً . فالسحر عند البعض موجود وثابت . فيرتقى الساحر فى الهواء أو يقلب الانسان حماراً . فالسحر قلب للالعيان واحالة للطبائع حقيقة ليس خداعاً . وكل من يثبت المعجزة بهذا المعنى فانه يثبت السحر على هذا الاساس (١٤٩) . ولا فرق بين السحر والعين فكلاهما ثابت

(١٤٨) انظر ترجمتنا ، اسبينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة ، المقدمة عن المعجزة ص ٦٥ - ٦٩ .

(١٤٩) يثبت اهل السنة وجود السحر . فالسحر ثابت ، لا يمتنع أن يرتقى الساحر فى الهواء ويتحلق فى جو السماء ، ويسترق ، ويثولج فى الاكوان والخرافات الى غير ذلك مما هو من قبيل مقدرات البشر . اذ الحركات فى الجهات من قبيل مقدرات الخلق . ولا يمتنع عقلاً أن يفعل الرب عند ارتياد الساحر ما يستأثر بالاقتدار عليه فان كل ما هو مقدور للعبد واقع بقدرة الله ، الارشاد ص ٣٢٠ - ٣٢٣ ، يجوز أن يقلب الساحر بسحره الانسان حماراً وأن تذهب المردة الى الهند فى ليلة وترجع ، مقالات ج ٢ ص ١١٥ ، وعند الباقلانى الساحر يمشی على الماء على الحقيقة وفى الهواء ويقلب الانسان حماراً على الحقيقة وأن كل ذلك موجود من الصالحين على سبيل الكرامة ، السحر قلب للالعيان ، واحالة للطبائع وأنهم يرون أعين الناس ما لا يرى ، الفصل ج ٥ ص ٧١ ، أصحاب الحديث واهل السنة يصدقون بأن فى الدنيا سحرة ، وأن الساحر كافر كما قال الله ، وأن السحر كائن موجود فى الدنيا ، وقد اتفق الفقهاء على وجود السحر واختلفوا فى حكمه ، مقالات ج ١ ص ٣٢٤ ، وقال بعض

وجود (١٥٠) . وهناك عديد من الشواهد النقلية تدل على وجوده ترتكز على وقائع تاريخية محددة كانت اسباب النزول (١٥١) . والسحر نوعان ، الاول ما يأتى من قبل الكواكب من خلال الطلسمات فى التاليف بين الطبائع . والثانى هى الرقى ، وهو كلام مكتوب من حروف مقطعة غدت قوة تثير الطبائع (١٥٢) .

الأصحاب السحر كفر مؤول . وقال الماتريدى القول بأن السحر كفر على الإطلاق خطأ ويكون كفرا ان كان رد ما لزمه فى شرط الايمان ، شرح الفقه ص ١٣٤ .

(١٥١) السحر والعين حق عندنا خلافا للمعتزلة لقوله « العين حق » ، « ان العين لتدخل الغبر والجبل القدر » ، شرح الفقه ص ١٣٤ .

(١٥١) الشواهد النقلية مثل « وما أنزل على الملكين ببال هاروت وماروت » (٢ : ١٠٢) ، « ومن شر النفاثات فى العقد » (١٣ : ١ : ٤) ، « يخل إليه من سحرهم » (٢٠ : ٦٦) ، وقد انفق المسرون على ان سبب نزول سورة الفلق ما كان من سحر لبيد بن أعصم اليهودى لرسول الله فانه سحره على مشط ومشاطة تحت راعونه فى بئر ذروان ! وقد سحر ابن عمر فتوعكت يده ، كما سحرت جارية عائشة . الفصل ج ٥ ص ٧٣ .

(١٥٢) السحر نوعان : (أ) ما هو من قبل الكواكب كالطابع المنقوش فيه صورة عقرب فى وقت كون القمر فينتفع أمسكه من لدغة العقرب . ومن هذا الباب كانت الطلسمات . وليست احالة طبيعية ولا قلب عين ولكنها قوى ركبها الله مدافعة لقوى آخر لدفع الحر للبرد ، ودفع البرد للحر ، وكقتل القمر للدابة المدبرة اذا لاقى المدبرة ضوءه اذا كانت دبرتها مكشوفة للقمر . ولا يمكن دفع الطلسمات لاننا قد شاهدنا أنفسنا آثارها ظاهرة الى الآن من قرى لا تدخلها جرادة ولا يقع عليها برد وكسر قسطة لا يدخلها جيش الا ان يدخل كرها وهى اعمال قد ذهب من كان يجسنها جملة وانقطع من العالم ولم يبق الا آثار صناعتهم . ومن هذا الباب ما تذكره الاوائل فى كتبهم فى الموسيقى وانه كان يؤلف به بين الطبائع وينافر به ايضا بينها (ب) الرقى ، وهو كلام مجموع من حروف مقطعة فى طوابع معروفة أيضا يحدث كذلك التركيب قوة تستثار لها الطبائع وتدافع قوى أخرى رقى الرمل الحاد القوى الظهور فى أول ظهوره فيبیس وبذبل ويقطع . . الخ ، الفصل ج ٥ ص ٧٣ ، فصل فى التنبيه على الحيل المحكية عن العلاج وغيره ، المغنى ج ١٥ ، النبوات ص ٢٦٤ .

فإذا كان السحر يشارك المعجزة والكرامة في أن الكل خرق لقوانين الطبيعة وهدم لبداهات العقول أصبح الفرق بينهم في الدرجة لا في النوع . فإذا كان فاعل المعجزة هو الله مباشرة أو من خلال النبي فإن فاعل السحر هو الجن والشياطين ، وبالتالي يزداد الامر غموضاً في المجهول . وإذا كانت المعجزة خارج نطاق القدرة الانسانية فإن السحر يكون من مقدورات البشر ويكون الله قادراً عليه . السحر نوع من القدرة الخارقة في حدود القدرة البشرية ، وتمن مستمر للانسان أن يكون أقدر مما هو عليه ان استعصت عليه الحيل ، وانقطعت به السبل . وإذا كانت الحيلة من أنواع السحر تظل المعجزة من الله والحيلة ليست كذلك . وتظل المعجزة حادثة خارقة للطبيعة في حين قد لا تكون الحيلة كذلك يمكن تعلمها ، وهناك علم بأكمله للحيل . وإذا كانت المعجزة لا يقع فيها الاشتراك بل تظل خاصية فريدة للنبي فإن الاشتراك يقع في الحيل . وإذا كانت المعجزة للانبياء وحدهم فإن الحيل لاهل صناعة الحيل . وإذا كانت المعجزة لا تنفقر الى آلات فإن الحيل تعتمد على الآلات . وإذا كانت المعجزة تحدياً لاهل الصناعة فإن الحيلة ليست كذلك لهم (١٥٣) . ولكن تستعمل المعجزة لفئة السحر اذا كان العصر عصر سحر . فالمعجزة انما تأتي بلغة العصر وطبقاً لمستوى علومه (١٥٤) . ولكن يظل يغلب عليهما معا

(١٥٣) يرصد القاضي عبد الجبار الفرق بين المعجز والحيلة ، كالآتي (أ) المعجز من الله والحيلة ليست كذلك (ب) المعجز خارق للعادة وناقض لها والحيلة ليست كذلك لأنها قائمة على خفة اليد (ج) المعجز لا يتعلم بعكس الحيلة (د) لا يقع في المعجز الاشتراك والحيلة يقع فيها (هـ) لا يفتقر المعجز الى آلات والحيلة تنفقر اليها (و) المعجز لاهل الصناعة والحيلة ليست لاهل الصناعة ، الشرح ص ٧٥٢ ، فصل في بيان التفرقة بين المعجز والحيل ، المغنى ج ١٥ ، ص ٢٦٤ .

(١٥٤) وذلك مثل سحر موسى ، وطب عيسى ، وقرآن محمد . فقد جعل الله معجزة كل نبي مما يتعاطاه أهل زمانه حتى جعل معجزة موسى قلب العصا حية لما كان الغالب على أهل ذلك الزمان السحر . وجعل معجزة عيسى أبراء الاكسه والابرس لما كان الغالب على أهل زمانه الطب . وجعل معجزة نبينا محمد القرآن وجعله في أعلى طبقات الفصاحة لما كانت الغلبة للفصاحة والفصحاء في ذلك الزمان وبها كان يفاخر أهله ويتباهى ، الشرح ص ٥٧٢ .

انهما خرق لقوانين الطبيعة وتغير في جواهر الاجسام حتى اذا توجهت المعجزة أساسا الى الجواهر يتوجه السحر أساسا الى الاعراض (١٥٥) . وبالرغم من أن الكرامة أيضا كالمعجزة وقضاء حاجات ولا تظهر الا على ولى تقى فاضل فإن السحر شر لا يظهر الا على فاسق . فالتعارض بين الكرامة والسحر مثل التعارض بين الخير والشر (١٥٦) . وطبقا لهذه الفروق بين المعجزة والكرامة من ناحية والسحر من ناحية أخرى لا تكون المعجزة سحرا (١٥٧) .

والحقيقة أن الفرق بين المعجزة والسحر ليس كبيرا ما دام كلاهما خرقا لقوانين الطبيعة وانكارا لبداهات العقل (١٥٨) . كلاهما يقوم في

(١٥٥) المعجزة تقلب الجواهر اختراعا ووجودا وعدما ، وتحيل الاعراض التى هي جوهريات ذاتيات وهى الفصول التى تؤخذ من الاجناس كقلب العصا حية وحنين الجذع واجياء الموتى والبقاء فى النار ساعات ، وكذلك الاعراض التى لا تزول الا بفساد حاملها فهذا لا يقدر عليه الا الله . اما احالة الاعراض من الغيرات التى تزول بفساد حاملها فتتم بالسحر والطلسمات بالتخييل بنوع من التحديق ، وهو أمر يقدر عليه من تعلمه ، ويمكن تعلمه لمن يريد . فالسحر لا يحيل عينا ولا يقلبها ، ولا يحيل طبيعة ، الفصل ج ١ ص ٦٠ — ٦١ ، ص ٨٥ ، الفصل ج ٥ ص ٧٤ — ٧٥ ، ص ٧٨ — ٧٩ .

(١٥٦) السحر لا يظهر الا على فاسق . والكرامة لا تظهر على فاسق . وهذا من اجماع آلات وليس دليلا عقليا وان كانت لا تظهر على معلى بفسق ، الارشاد ص ٣٢٠ — ٣٢٣ .

(١٥٧) فصل فى بيان التفرقة بين المعجز والحيل ، المغنى ج ١٥ ص ٢٦٤ ، ما عدا أمر الانبياء على الامتناع لا يجوز البتة وجود ذلك لا من ساحر ولا من صالح بوجه من الوجوه لانه لم يقم برهان بوجود ذلك ولا صح به نقل وهو ممتنع فى العقل ولو كان ذلك ممكنا لاستوى الممتنع والممكن والواجب وبطلت الحقائق كلها وأمكن كل ممتنع ولحق هاهنا بالسفسطائية على الحقيقة ، الفصل ج ٥ ص ٧٢ .

(١٥٨) قال القيروانى فى رسالته : وينبغى أن تحيط علما بمخاريق الانبياء ولا تكون كموسى فى دعواه التى لم يكن له عليها برهان سوى المخربة بحسن الحيلة والشعبذة ، الفرق ص ٢٩٧ ، ليس ينكر أحد

الشعور على بناء واحد ، وكلاهما يؤدي وظيفة واحدة . وان اعتبار المعجزات حيلة ومخاريق رد فعل طبيعي على اعتبارها وقائع حدثت بالفعل . فكلما منهما رد فعل على الآخر . وهى فى الحقيقة صور فنية للتأثير على النفوس والايحاء بالمعاني (١٥٩) . ان الطبائع لا تتغير لا بفعل المعجزة ولا تحت اثر السحر . هناك خواص للاشياء لا يمكن التحايل عليها او سحرها الا بخداع الحواس والايهام . ليس هناك عين او رقى . فالعين مجرد حدوث شر للآخر بناء على استكثار الخير له . ودون هذا الحكم النفسى من الذات فلا حكم بالشر على الواقع . اما بالنسبة للرقى فلا وجود لقدرة للكلام الكتابى المدون ، مقطعا فى حروف او مجمعا فى جمل . لا اثر للكلام الا من خلال الصوت والتعبير والجهر بالقول او بتنفيذه فى احكام عملية وسلوك فعلى . وقد قامت احدى الحركات الاصلاحية من قبل برفض الرقى والتمائم والاحجية . ان ما يسمى سحرا هو تفاءل كيمائى فى الظواهر الطبيعية طبقا لقوانين التفاعل التى يسميها الجاهل بها سحرا . كما ان الحقائق تقوم على التمييز بين الواجب والممكن

من ذكرتم ظهور هذه الامور على يد موسى وعيسى وانما ينكرون كونها معجزا ، ويدعون انها حيل وتخيل ومخاريق . ليس تنكر البراهمة والجوس والفلاسفة والمحددة ظهور هذه الامور على يد موسى وانما يدعون انها حيل ومخاريق ، التمهيد ص ١٣٨ - ١٤٠ ، الاصول ص ١٦٢ .

(١٥٩) خداع الحواس احيانا لا يعنى انها ليست سليمة ، والعقول سليمة على رتب محدودة معلومة لا تبدل على حدودها ابدا ، الفصل ج ه ص ٧٧ - ٧٨ ، ينكر المعتزلة السحر والشعوذة والحيلة ، ولديهم السحر هو التمويه والاختيال ، ولا يجوز ان يبلغ الساحر بسحره قلب الاعيان او ان يحدث شيئا لا يقدر غيره على احداثه ، السحر ليس قلب الاعيان ولكنه اخذ بالعيون كنحو ما يفعله الانسان مما يتوهمه المتوهم على خلاف حقيقته ، مقالات ج ٢ ص ١١٥ ، وعند هشام بن الحكم ، السحر خديعة ومخاريق ولا يجوز ان يقلب الساحر انسانا حمارا او العصا حية كان يجيز المشى على الماء لغير نبى ولا يجوز ان تظهر الاعلام على غير نبى ، مقالات ج ١ ص ١٢٧ ، والعجيب ان حكم الشرع هو ان يقتل الساحر لا الساجرة لان القتل للمرتد لا للمرتدة ، شرح الفقه ص ١٣٤ .

والمستحيل وهى من بدايات العقول . السحر كالمعجزة نفى لقوانين الطبيعة وزعزعة لثقة الشعور بالطبيعة والعقل وجعله خاضعا لصاحب السلطة والاثار .

رابعا : تطور النبوة •

لم يظهر الوحي مرة واحدة بل وقع على مراحل . لا توجد اذن نبوة واحدة بل عدة نبوات متتالية منذ أول الانبياء وهو أول البشر ، آدم ، حتى آخر الانبياء دون أن يكون آخر البشر ، محمد . فما الصلة بين مراحل الوحي السابقة ، وما الصلة بين هذه المراحل جميعا وآخر مرحلة التى بها خاتم النبوة ؟ ما صلة السابق باللاحق واللاحق بالسابق ؟ هل هى صلة تقدم واكتمال ، تغير وثبات ، تطور وبناء ؟

وقد سمي القدماء ذلك «النسخ» . ولا يعنى النسخ فقط تبديل آية بدل آية كما هو الحال فى آخر مرحلة من مراحل الوحي بل ظهور وحى تابعا لوحى آخر ، وظهور نبوة بعد نبوة . يعد النسخ هنا بين مرحلة وأخرى وليس بين آية وآية داخل نفس المرحلة . هو النسخ العام وليس النسخ الخاص ، نسخ النبوة وليس نسخ الآية ، نسخ المسيحية لليهودية ، ونسخ الاسلام للمسيحية مثلا . والنسخ لا يكون الا فى الشرائع والنظم والعبادات والاعراف اما فى العقائد ، فلا يوجد نسخ ، فالقوانين النظرية واحدة لا تتبدل . اما كيفية ممارستها وتطبيقاتها وضياغاتها فى قوانين وتشريعات فهى التى يقع فيها النسخ . لا يعنى النسخ اذن الابطال والازالة بل يعنى التطور والتقدم وتكييف الشريعة طبقا لدرجة تقدم الوعى البشرى فى الاصول والفروع ودفعها درجة اخرى الى الامام اسهاما فى عملية الاسراع فى التطور من أجل الوصول الى تحقيق الغاية من الوحي وهو استقلال الوعى الانسانى عقلا واردة . فى حين أن النسخ فى آخر مرحلة يتوجه فقط الى الفروع دون الاصول .

ولم يقتصر القدماء على ديانات الوحي المذكورة فيه فحسب بل ضموها اليها الديانات البشرية الاخرى التى قد تكون فى اصلها نبوات الهية

أو تكون نبوات انسانية صرفة . لذلك لا يقتصر القدماء على الحديث عن اليهودية والمسيحية والاسلام كبرى المراحل بل أيضا عن البراهمة والصابئة والمجوس خاصة وأن لهم مواقف بالنسبة لديانات الوحي ويعترفون بأنبيائهم ويقولون بنبواتهم (١٦٠) . وقد تعرض القدماء للفرق والديانات التي عرفها العرب والمسلمون . فاليهودية والمسيحية فرق عربية ولا شأن لها باليهودية والمسيحية كما عرفها الغرب بعد ذلك ثم نقلنا نحن معرفتها بهم منه . اللهم الا اذا كان هناك استمرار بين الفرق العربية القديمة والفرق الغربية الحديثة . الفرق اليهودية والمسيحية هي الفرق داخل الحضارة وليس خارجها ، وكذلك البراهمة والصابئة والمجوس هي الفرق التي عرفتها الحضارة وانتشرت داخلها بعد أن تحول أصحابها الى الدين الجديد أو بقى البعض منهم على دياناتهم القديمة أو عرفها المسلمون فقط تاريخيا اثر الترجمة ومعرفة ديانات الامم السابقة ومللها سواء كانت بلادها مفتوحة أو لم تفتح بعد واقتصر الامر على نقل تراثهم . وأخذ القدماء معارفهم عن الديانات القديمة من مصادرها الاولى أى من الكتب المقدسة لكل دين وملة وليس من كتب تاريخ الفرق القديمة أو رواية وسماعا دون التحقق من المصادر . وبالتالي فان معرفتهم بها موثقة وليست كمعرفتنا نحن بأراء الخصوم وفرق المعارضة التي لا نعلمها في الغالب الا من كتب تاريخ الفرق التي كتبتها الفرق الناجية . ويثبت القدماء نبوة كل الانبياء وكل مراحل الوحي السابقة دفاعا عن اكتمال الوحي وشموله ضد منكرى احدى مراحل نيابة عن باقى الفرق ، فكأنهم يقومون بعملهم ويعمل غيرهم ، وكأن آخر مرحلة هي الامينة على شمول الوحي واكتمال النبوة ، وهي القادرة على تبني الوحي في تمامه وكماله حرصا عليه وليس دفاعا عن قوم أو ملة أو عنصر أو جنس وتنكرا للاقوام

(١٦٠) من أهل هذه الملة (اليهود) وأهل هذه النحلة أى من أنكر التثليث موافقون لنا في الاقرار بالتوحيد بالنبوة وآيات الانبياء وبنزول الكتب المقدسة من عند الله الا أنهم غارقونا في بعض الانبياء دون بعض . وكذلك وافقنا الصابئة والمجوس على الاقرار ببعض الانبياء ، الفصل ج ١ ص ٨٧ .

والملل والشعوب الأخرى . فكل ملة تقطع مراحل الوحي وتوقفه عندها ، وآخر مرحلة تعترف بالمرحلة جميعا ولا توقف الوحي إلا عند اكتمال النبوة وتحقق غاية الوحي في التاريخ . وقد قام بذلك البعض دون البعض ، سواء في نشأة الحضارة أم في ذروتها ، في المشرق أو في المغرب . فقد بدأت الأمم المغلوبة بعد الفتح التوجه إلى الدين الجديد من الخلف بعد أن عجزت عن مواجهته من الأمام بنشر دياناتها السابقة وعقائدها القديمة في حضارة تقوم على التسامح الديني والحوار الفكري وتعدد الأديان (١٦١) .

١ - هل يستحيل النسخ بين المراحل ؟

إذا كان من الممكن تناول موضوع النبوة امكانا ووقوعا على نحو نظري خالص فإنه يصعب فعل ذلك حين الحديث عن تطور النبوة . فما دام الأمر مع التاريخ فلا بد من أسماء أنبياء وأسماء فرق ومذاهب ، ويتحول علم أصول الدين بالضرورة من علم للعقائد إلى علم للفرق . وتطور النبوة إنما يعنى بتعبير اصطلاحى « النسخ » ، فالتطور يعنى المراحل ، والنسخ هو أحد أشكال العلاقات بين هذه المراحل . ولما كانت النبوة متطورة ، وكان الوحي قد وقع على مراحل عدة كان من الضروري أولا اثبات النسخ ضد منكريه وهم اليهود . وتنكر اليهود النسخ لأنها تتضرر منه مرتين ، مرة بنسخ المسيحية لليهودية ، ومرة بنسخ الإسلام للمسيحية . ومن ثم كانت المحاولات لاثبات النسخ

(١٦١) أفرد الباقلانى في « التمهيد » وابن حزم في الفصل مكانا بارزا للنبوة وكأنها هى الموضوع الرئيسى في علم التوحيد ، باب الكلام على اليهود في الأخبار ، التمهيد ص ١٢١ - ١٤٧ ، كما رد عليهم لاثبات النسخ ، كما أسهب ابن حزم في الفصل في بيان وجوه النقل واثبات التحريف والتبديل في الكتب المقدسة ، وقد كان لوجود ابن حزم في الأندلس أثر كبير في تناوله موضوع النبوة بهذا الأسهاب والتفصيل حيث يسود نوع من العقلانية ، ووجود نصوص الفرق غير الإسلامية خاصة اليهودية والنصرانية ومصادرها الأولى ، وتعاون الجميع على البحث والتحصيل نظرا لحو التسامح الديني والأخاء المذهبي الذي كان يميز الأندلس إبان الحكم الإسلامى .

(بالاضافة الى التحريف الذى تشترك فيه المسيحية) موجهة أساسا ضد اليهود مع تعدد فرقهم المختلفة . وهم قسمان . القسم الاول أبطل النسخ ابتداء كاستحالة عقلية ولم يجعله ممكنا اذ يستحيل أن يأمر الله بشيء وينهى عنه فيقلب الحق باطلا والباطل حقا ، وتتحول الطاعة الى معصية والمعصية الى طاعة ، ويوقع الله فى الجهل والندم ويحدث تغيرا فى العلم الالهى وتقلبا فى الارادة الالهية وهو سؤال البداء : هل يجوز البداء على الله ؟ ولكن نظرا لاختلاف الفرق اليهودية فيما بينها حول النسخ فيما يتعلق باى النبوات تنسخ فلم تفصل فى هذه الحجة الاولى ، حجة البداء ولكن لمصلحت فيها الفرق الإسلامية المنكرة للنسخ طبقا لهذه الحجة النظرية المبدئية (١٦٢) . والقسم الثانى أجاز النسخ ولكنه أنكر وقوعه فى نبوته وان وقع فى نبوات الآخرين واعتمادا على حجة عقلية من موسى يحرم فيها وقوع النسخ فى التوراة . الفرق اليهودية كلها تثبت النسخ ولكنها تختلف فى المنسوخ ومداه ووجهته .

ان جواز النسخ عقلا وعدم وقوعه نقلا يجعل العقل معارضا للنقل كما يجعل الجواز العقلى فارغا بلا مضمون ما دام لا يقع فى حين أن الجواز العقلى والامكان الواقعى شيء واحد . والاعتماد فى ذلك على النقل يضعف من الجواز العقلى فالمعارض العقلى أقوى من النقل . وبالتالي ان نقل عن موسى قوله ان شريعته آخر الشرائع فانه يكون معارضا بالعقل لان نبوة موسى احدى مراحل الوحي . وهناك فرق بين وقوعه سمعا وعدم وقوعه نقلا ، فقد يقع سمعا ولا ينقل ، وعدم نقله لا ينفى عدم وقوعه . فان وقع ونقل أى فان قتاله بالفعل فقد يعنى ذلك مجازا بان شريعته شريعة عظيمة ، وأنه ليس فى الشرائع اعظم من التوراة . والتوراة بالفعل لا تنسخ لانها تحتوى على مجبوع القيم الانسانية العامة ، وأعيد تثبيتها فى شريعة عيسى كليا وفى شريعة الاسلام جزئيا . ويمثل هذا القول

(١٦٢) أرجأنا ذلك الى رابعا : تطور النبوة ٣ - النسخ فى آخر مرحلة .

خطورة أعظم اذا ما تم الانتقال من نسخ الشرائع الى نسخ النبوات ، ومن عظمة التوراة وشريعتها التي لا تنسخ الى انكار النبوات التالية لموسى مثل نبوة عيسى ونبوة الاسلام . ويبدو أن الهدف من انكار النسخ ليس التمسك بشريعة التوراة اعتمادا على قول موسى بل انكار لنبوتى عيسى والاسلام لان من اليهود من يقر بنبوات تسعة عشر نبيا بعد موسى . وقد يكون الدافع الاول والاخير هو انكار نبوة الاسلام وليس نبوة عيسى الذى يثبت شريعة التوراة ويعمل بها ولكنه فقط يجدها من الداخل ويعيد اليها روحها وتقواها الباطنية . فلو جازت نبوة الاسلام لجاز نسخ الشرائع قبله ، وبالتالي تبطل شريعة التوراة مع أن نبوة الاسلام تثبتها . والنسخ فى الحقيقة ليس رفعا بل تبديل حكم بحكم آخر مثله أو خير منه . وكل نظرة تراثية تأخذ بأقوال الاحبار فانها ترفض النسخ ، فالتنسخ تجديد فى حين أن أقوال الاحبار تقليد (١٦٣) .

وقد ينكر نسخ الشرائع عقلا وسمعا . فنسخ الشرائع محال عقلا وجاء السمع بتأكيد حكم العقل . وهو موقف أكثر اتساقا من جواز النسخ

(١٦٣) هذه هى فرق الشيعية اليهودية التى تقول بأن نسخ الشرائع وإرسال نبي بعد موسى لنسخ شريعته جائز عن طريق العقل وليس على جهة النقل . فقد صرح موسى فى التوراة بأن شريعته لا ينسخها أحد بعده ، التمهيد ص ١٣١ ، وقد أنكر جمهور اليهود صدق نبوة محمد لا بخصوص نظر فى معجزاته بل لزعمهم أنه لا نبي بعد موسى ، فأنكروا نبوة محمد وعيسى طبقا لشبهتين (١) النسخ محال فى نفسه لأنه يدل على البداء والتغير (ب) قول موسى بعدم نسخ شريعته . الاقتصاد ص ١٠٣ — ١٠٥ ، ولو جاز أن يكون محمد نبيا لجاز نسخ الشرائع والنسخ محال ، الغاية ص ٣٤٩ ، استحالة أن يكون الشيء حسنا وقيحا ، الغاية ص ٣٥٨ — ٣٥٩ ، قول موسى ضد النسخ المحصل ص ١٥٤ — ١٥٧ ، التحقيق ص ١٧٥ — ١٧٦ ، وأقر اليهود بتسعة عشر نبيا بعد موسى ومن قبله من الانبياء وأنكروا عيسى ومحمد ، الاصول ص ٢٥٧ — ١٥٩ ، وزعم أكثرهم أن الامر اذا ورد مطلقا لم يجوز ورود نسخ حكم بعده ، وأجاز آخرون منهم النسخ عن طريق العقل وقالوا انها لم نقر بنسخ شريعة موسى لأنه امرنا بالتمسك بها ، الاصول ص ٢٢٧ — ٢٢٨ ، الارشاد ص ٣٣٨ — ٣٤١ ، والربانية وهم الاشعية يأخذون بأقوال الاحبار ومذاهبهم وهم جمهور اليهود ، الفصل ج ١ ص ٧٨ .

عقلا وامتناع نقله سمعا . وتقنوم الاستحالة العقلية على بعض المقولات
الاسلامية التي كانت سائدة بالاندلس سواء عند بعض الفرق الاسلامية
مثل البداء وتجويز الجهل على الله أو في علم أصول الفقه باستحالة نسخ
الشيء قبل امتثاله وقت فعله ، فالشريعة اليهودية كانت ممثلة منذ
موسى وكان وقت فعلها قد حان ، ومثل نسخ الاخف بالانقل على سبيل
العقوبة للمكلف ، وشريعة عيسى وشريعة الاسلام ليست بأثقل من شريعة
التوراة ان لم تكن اخف . ويظهر الاثر الاسلامي في هذه الفرقة اليهودية
في أخذها التوراة وحدها وما في كتب الانبياء وتكذيب أقوال الاحبار . أما
النقل عن موسى فمسنده ضعيف . وان صح فمعناه مشروط بعدم خلو نبي
آخر . فان بطل استحالة النسخ عقلا وشرعا صح جوازه (١٦٤) .

وقد يكون الهدف من النسخ التوقف عند مرحلة دون مرحلة والاعتراف
بنبي وانكار نبي آخر وهو ما يعارض مسار التطور والهدف من توالى
النبوات . قد تعظم مرحلة بالنسبة الى أخرى ، وقد تشير مرحلة الى
تغير كیفى بينها تشير الاخرى الى مجرد تغير كمي . لذلك كانت نبوة
موسى وهارون ويوشع لا يمكن انكارها . فموسى صاحب التوراة وهارون
صاحب المعبد والخلافة ويوشع غازی الارض والآخذ بيد اليهود من التيه
والمستقر في فلسطين . فبينما تقصر النبوة لقصورها على أنبياء « الشريعة
والارض » توسع لتصبح كل من تظهر عليه المعجزات من أجل رد

(١٦٤) هذه هي فرق العنانية التي تقول بأن نسخ الشرائع محال
عقلا والسمع ورد بتأكيد العقل ، وعند فريق منهم أن نسخ الشيء قبل
امتثاله ووقت فعله بداء ودلالة على الجهل . وعند فريق آخر النسخ
بما هو أشق على سبيل العقوبة للمكلف ، التمهيد ص ١٣١ ، وهم أصحاب
عنان الداوودي ، وتسميتهم اليهود العراس والمس . لا يتعدون شرائع
التوراة ، وما جاء في كتب الانبياء ، ويتبرأون من قول الاحبار ويكذبونهم .
فرقة منهم بالعراق ومصر والشام وبالاندلس بطليطلة وطلبة ، الفصل
ج ١ ص ٧٨ ، الغاية ص ٣٤٩ ، ويرد عليهم أهل السنة بضعف السند
عن موسى وبأن المعنى مشروط بعدم خلو نبي آخر ، الغاية ص ٣٥٧ .
٣٥٨ ، الشرح ص ٥٧٩ — ٥٨٣ ، وبالتالي فان النسخ عند أهل السنة
والمعتزلة جائز سمعا وعقلا ، الشرح ص ٤٧٦ ، ص ٥٨٥ — ٥٨٦ .

الاعتبار لباقي الانبياء من بنى اسرائيل . ثم تعتبر المعجزات في حالة عيسى ومحمد حيل ومخاريق تبطل نبوتهم . ثم يستثنى عيسى كنبى صادق بأنه لم يظهر بعد وأنه سيظهر في نهاية الزمان . ونهية الزمان على الارض لانه لا يوجد بعث وحياة بعد الموت . ونظرا للخلاف التاريخى حول التوراة ، فقد يكون لكل فرقة توراتها تقرأ فيها عقائدها وترى فيها نفسها ، فالتوراة هى السجل التاريخى لكل فرقة . أما أرض المعاد فالشام وليس فلسطين ، ونابلس وليس القدس ما دام سليمان ليس نبيا مما يدل على أن القدس لم يكن لها هذه الدلالة التى لها الآن فى اليهودية لا قبل سليمان ولا بعده (١٦٥) .

ويمكن الاعتراف بنبوات المراحل السابقة بشرط الا تكون نسخا لبعضها البعض ، وكأن نبوة وحى مستقل بذاته وليست حلقة فى مسلسل النبوات وبالتالي تنتفى الحكمة من التسلسل الا وهو تطور البشرية وارتقاؤها من مرحلة الى أخرى . كل نبوة مستقلة بذاتها وبالتالي لا يحدث تراكم كمي يؤدى الى تغير كيفى ، ولا يحدث تواصل بين النبوات ، وتبدأ كل نبوة من الصفر ومن حيث بدأت الاولى لدى شعب آخر وبالتالي ينتهى خط التقدم الذى يخترق النبوات او على الاقل يغيب التصور الحزونى

(١٦٥) هذه هى فرق السامرية . فقد اثبتت نبوة موسى وهارون ويوشع بن نون وانكرت غيرهم والرسل بعدهم كسليمان وحزقيال واليشع وغيرهم ، التهيد ص ١٣١ ، أقروا نبوة موسى وهارون ويوشع ومن قبلهم من الانبياء وانكروا منهم بعد ذلك ، الاصول ص ١٥٧ — ١٥٩ ، وقال آخرون بنبوة كل من ظهرت الاعلام على يده بعد موسى ، وأن محمدا وعيسى ليسا انبياء ، ومعجزاتهم اما لا أصل لها أو حيل ومخاريق ، وأن عيسى الذى أخبروا بنبوته لم يأت بعد بل سيأتى ، وهو نبى صادق ، التهيد ص ١٣١ ، ولا يقرون بالبعث ، لهم توراة مستقلة . ومدينة القدس هى نابلس ، وهو بيت المقدس ، ولا يقدسون بيت المقدس . وهم بالشام لا يستحلون الخروج منها ، الفصل ج ١ ص ٧٨ ، ص ٨٣ — ٨٥ ، وثبت أهل السنة ضدهم نبوة عيسى . ووجه الدلالة فى ذلك تواتر الاخبار على اعلامه المناقضة للعادة مثل احياء الموتى وابراء الاعمى والابرص . وان تكذيب اليهود مثل تكذيب الدهرية ، الاصول ص ١٦٠ — ١٦١ . ص ١٨١ — ١٨٢ .

لها الذى يجمع بين الدائرة والخط ، بين العود الابدى والتقدم . وكل نبوة محدودة بقوم وجنس وليست عامة للبشر جميعا ، ولا توجد نبوة واحدة قادرة على اختراق حدود القومية والجنس بما فى ذلك اليهودية . فالنبوة خاصة وليست عامة . فاذا كان النسخ جائزا عقلا ولكن غير واقع عملا فانه يكون بلا فائدة ، ويكون الجواز العقلى مجرد افتراض صورى لا اثر له ولا فاعلية فيه . فاذا ما تم الاعتراف بنبوتى عيسى ومحمد ، كل منهما لقومه ، عيسى لبنى اسرائيل ، ومحمد لبنى اسماعيل ، (وايوب لبنى عيمص ، وبلعام لبنى مواب) فانهما لا ينسخان شريعة موسى . فلا تواصل بين النبوات ولا اثر لاحدهما على الاخرى . ولما كان عمر الدنيا قصيرا لا يتحمل التغيير والتبديل ، ونسخ شريعة واحلال اخرى ظلت شريعة موسى باقية وكان الحياة تعنى الثبات دون التغير وكان حياة الانسان وسيلة وبقاء الشريعة غاية . والحقيقة ان التواصل بين النبوات ، ونسخ الشريعة المتقدمة للشريعة السابقة اعتراف بوحدة الوحي وتطوره حتى اكتماله فى خاتم النبوة التى تصبح عامة للناس كافة . ان عموم الرسالة لا ينقض خصوص النبوة كما ان خصوص النبوة لا يعارض عموم الرسالة . فما من قوم الا وفيهم نذير . وقد يكون لقوم واحد رسولان ، وفى هذه الحالة يتفقان فى الشريعة . وقد يكون رسول فى قوم دون قوم . وقد يظهر رسول عند قوم ورسول آخر عند آخرين وفى هذه الحالة لا يؤدى اختلاف الزمان الى اختلاف فى الواجبات العقلية . فاذا كان عموم الرسالة مشروطا بالتبليغ بالرغم من خصوصية النبى وقومه الا ان هناك رسالات عامة حملها انبياء للناس جميعا . فقد كانت نبوة آدم الى جميع ولده الذين ادركوه ، وكانت نبوة ادريس لجميع الناس فى عصره . وكانت نبوة نوح ايضا كذلك والى ما بعد الطوفان الى اوان النبى الذى بعده حتى لا يخلو البشر من رسالة . وكانت نبوة ابراهيم الى الناس كافة ومنها رسالة محمد الى البشر كافة والذين نعرفهم فى الدنيا (١٦٦) .

(١٦٦) هذه هى العيسوية اصحاب ابى عيسى الاصبهانى . يقولون بأن محمد وعيسى نبيان صادقان ولكن أرسلنا الى قومهما وليس الى كل

وقد يثبت النسخ لان فيه فائدة للملة وتنكر نبوة محمد لان فيها انكارا لها . وهو موقف متناقض تتعارض نتائجه مع مقدماته . فاثبات النسخ يتضمن التسليم بتطور الوحي وبإكمال النبوة أى بنسخ كل مرحلة لاحقة للمرحلة السابقة ، وبنسخ المرحلة الأخيرة للمراحل السابقة كلها . ونفى النسخ يجعل من المراحل السابقة مجرد تمهيدات وارهاسات لها ، وأن أنبياء بنى اسرائيل ما هى الا صور مكررة ومصغرة للصور الكبرى الفريدة ، السيد المسيح (١٦٧) .

البشر . ولم يرسل بنسخ شريعة موسى ، التمهيد ص ١٣١ ، وهم شرذمة من اليهود أخذوا من ابن الراوندى أن النسخ جائز ولكن قالوا بأن شريعتهم باقية نظرا الى قصر عمر الدنيا . كما اخبر موسى بتأييد شريعته ، الارشاد ص ٣٤٣ — ٣٤٤ ، أرسل عيسى الى بنى اسرائيل ومحمد الى بنى اسماعيل كما كان أيوب نبيا في بنى عبيص وكان بلعام في بنى موآب ، ثم يعطى ابن حزم تاريخا للفرقة وموقعها ، الفصل ج ١ ص ٧٨ — ٧٩ ، ص ٩٠ — ٩١ ، الاقتصاد ص ١٠٣ — ١٠٥ ، التمهيد ص ١٤٧ — ١٤٨ ، الطوابع ص ١٧٦ — ١٧٧ ، الفساية ص ٣٥٠ ، ص ٣٥٩ — ٣٦٠ ، المواقف ص ٣٥٧ — ٣٥٨ ، الشرح ص ٥٨٣ ، التحقيق ص ١٧٦ — ١٧٧ ويرد أهل السنة عليهم بأن محمد مبعوث الى الناس كافة ، فصل في أن الرسول مبعوث الى الناس كافة ، المغنى ج ١٥ ص ٤٢٤ ، في التخصيص والتعميم في الرسالة ، يجوز أن يرسل الله الى قوم دون قوم ، وأن يرسل رسولين الى أمة واحدة ، وفي هذه الحالة يتفقتان في الشريعة ، أو واحدا الى قوم وآخر الى آخرين ، وفي هذه الحالة يختلف الزمان دون اختلاف في الواجبات العقلية . أجمعت المعتزلة بجواز أن يرسل الله نبيا الى قوم دون قوم ، مقالات ج ١ ص ٢٧٢ ، ويجوز ارسال واحد الى الكافة . فقد أرسل آدم الى جميع ولده الذين أدركوه ، وأدريس الى جميع الناس في عصره ، ونوح كذلك والى ما بعد الطوفان الى أوان النبى بعده ، وإبراهيم الى الناس كافة ، ومحمد الى أهل الثقلين ، الانس والجن الى يوم القيامة . بدليل قتال اليهود وأخذ الجزية واسترقاقهم ، الارشاد ص ٣٣٨ — ٣٤١ ، الاصول ص ١٦٣ — ١٦٤ ، الحصون ص ٧٩ ، ويغرض ابن حزم لفرق يهودية أخرى ليس لها رأى في النسخ وان كان لها رأى في العقائد مثل الصدوقية نسبة الى رجل يقال له صدوق قال بأن عزيز ابن الله ، قبل التثليث في المسيحية . وقد عاشوا باليمن ، الفصل ج ١ ص ٧٨ .

(١٦٧) هذا هو موقف النصارى من انكارهم نبوة محمد ، الاصول

ويمكن اختيار احدى مراحل النبوة واعتبارها هي النبوة كلها طبقا للاتفاق في المزاج والهوى . وتقوم بذلك الديانات التاريخية التي تختار النبوات التي تتفق معها ثم تختزل باقى المراحل فيها . فقد تكون النبوة لآدم وحده دون غيره من الانبياء . فأدم هو الانسان الاول وهو النبى الاول ، وبعد ذلك تستطيع الانسانية أن تفسر بمفردها برسالة التوحيد والعهد أى بالعقليات دون السمعيات ، والعقليات جوهر العقيدة وأساسها . ودون أن يتلقى آدم رسالة فقد يكون معذورا اذا كان جحودا ناكرا لانه لم يأت نذير . أعطت النبوة الاولى دفعة أولى للانسان علما وخلقا . « وعلم آدم الاسماء كلها » . واذا كانت النبوات جوهرها واحد فلم التكرار ؟ ليست الشرائع جوهر التوحيد ، والانسان قادر على ضياغة شرائعه طبقا للظروف . ولكن التوحيد غير متطور ، وبالتالي فلا نبى الا آدم (١٦٨) . والحقيقة أنها نظرة مثالية طوباوية تجعل الخاص عاما ، وترى أن الانسانية قادرة على التعليم من نبوة واحدة ، وأن الحقيقة النظرية لها الاولوية على التشريع العملى . ولكن في واقع الامر تحتاج الانسانية الى نبوات متتالية حتى تتعلم من تجارب الصواب والخطأ وحتى تتراكم عندها الخبرات وحتى تتسع دائرة الخاصة أكثر فأكثر وتقل دائرة العامة . وقد يتم اختيار ابراهيم وحده دون غيره . فأبراهيم أبو الانبياء ، صاحب التوحيد الطبيعى ومؤسس دين الفطرة ، دين العقل والحنفاء ، دين الاخلاق والعمل الصالح والتقوى الباطنية . ولما كان الاسلام دين ابراهيم ، الحنيفية السمحة كان الدين واحدا ، والنبوة واحدة ، الدين

ص ١٥٧ — ١٥٩ ، ويتجاوز النقد من النسخ الى العقيدة . ففريق منهم رفعوا عيسى من درجة النبوة وادعوا أنه اله أو ابن الاله . وفساد قولهم بالادلة على حدوث الاجسام وعلى فساد الطول والانتقال في الامكن ، الاصول ص ١٦٠ — ١٦١ .

(١٦٨) هذا هو موقف البراهمة ، الغاية ص ٣١٨ ، المواقف ص ٣٤٤ ، الاصول ص ١٥٧ — ١٥٩ .
م ٨ — النبوة — المعاد

الشمائل للإنسانية جمعاء . وان ابراهيم بمفرده كان أمة ، ومن يرغب عن دينه فانه لا يكون موحدًا (١٦٩) . وهى نظرة طوباوية توحد بين الخاصة والعامة بين الحكيم والناس . وكم فى البشر من ابراهيم ؟ وكم من الناس يوحدون على الطبيعة اعتمادا على العقل واستثناسا بالغمرة ؟ واذا كان البراهمة يرفضون نبوة موسى وعيسى فالتوحيد الطبيعى ليس فى حاجة الى خلاص ولا الى تشريع فان المانوية تثبت نبوة عيسى لاشراقه فى النفس ، كمعلم داخلى ، والذى لا يحتاج الانسان معه الى تشريع . والحقيقة أن كل محاولة لاثبات النبوات اللاحقة بعد النبوة السابقة هى فى نفس الوقت دليل لاثبات تطور النبوة فى آخر مراحلها حتى خاتم النبوة (١٧٠) . وقد تتوقف النبوة على شيث وادريس وعلى كتابيهما بالرغم من التظاهر بالاعتراف بنبوة عيسى حتى يعتبروا كالتنصارى فى الحقوق الاجتماعية (١٧١) . وقد تقتصر النبوة على زرادشت . ولما ضاع معظم أجزاء كتابه التى بها الشرائع ، تحول الدين المجوسى الى دين سرى لا يباح منه بشئ ، ودخلت فيه الاساطير التى تتحدث عن وحدة أول البشر وأول الرسل مثل آدم . فلما قتله الشيطان خرج من صلبه نطفة غاصت فى الارض ونبتت منها ذكرا وانثى أصل البشر جميعا . فاذا سهل فهم

(١٦٩) هذا هو موقف فريق آخر من البراهمة ، الغاية ص ٣١٨ ، المواثف ص ٣٤٤ ، الاصول ص ١٥٧ — ١٥٩ ، فلم يثبتوا بعد ابراهيم نبيا وأنكروا نبوة موسى وعيسى ، الاصول ص ١٦٠ — ١٦١ .

(١٧٠) هذا هو موقف المانوية الذين أقروا بنبوة عيسى وأنكروا نبوة موسى . وزعموا أن الشياطين أرسلوا موسى الى الناس ، والخلاف مع المانوية فى التوحيد وحدوث الاجسام قبل أن يكون خلافا على النبوة . وكل دليل يثبت به نبوة موسى يثبت به نبوة محمد ، الاصول ص ١٦٠ ، ص ١٨١ .

(١٧١) هؤلاء هم الصابئة . فقد اعترفوا برسالة شيث وادريس ، الغاية ص ٣١٨ ، المواثف ص ٣٤٤ ، الفصل ج ١ ص ٧٨ ، ص ٩١ ، أقربت صابئة واسط بنبوة ادريس وشيث وزعموا أن معهم كتاب شيث وأنكروا ما بعدهما ، الاصول ص ١٥٧ — ١٥٩ ، الغاية ص ٣٣٩ ، زعمت صابئة واسط أن آخرهم شيث ولكنهم يظهرون للمسلمين الايمان بعيسى ليعدهم فى عدد التنصارى ، الاصول ص ١٥٩ — ١٦٠ .

اختزال النبوات على بعض الانبياء العظام آدم وإبراهيم فإنه يصعب قصرها على أنبياء للديانات التاريخية تعارض العقل والطبيعة وتكون أكبر حجة على حاجة الإنسانية الى نبوات حتى يرقى وعيها ويستقل عقلها واردة (١٧٢) .

٢ - جواز النسخ بين المراحل .

وقد تحول موضوع النسخ بين المراحل في العقائد المتأخرة الى أحد موضوعات الايمان من حيث الكم وان لم يكن من حيث الكيف ، من حيث العدد وان لم يكن من حيث الدلالة ، من حيث التراكم والتكرار وان لم يكن من حيث المعنى والتطور . فيجب معرفة الرسل المذكورة في القرآن تفصيلاً وغيرهم اجمالاً . هناك اذن مجموعتان من الانبياء والرسل ، مجموعة لم يذكرها القرآن ومجموعة أخرى ذكرها . فعدد الانبياء والرسل في الواقع أكثر بكثير مما ورد في القرآن . فلا توجد أمة الا خلا فيها نذير ، ولكن القرآن قص البعض ولم يقصص البعض الآخر (١٧٣) . ربما قص ما هو مخزون في الوعي العربي وما يتناقله الناس وما ترسب في أذهانهم خاصة اذا كانوا موضع تبجيل واحترام مثل ابراهيم . وربما

(١٧٢) هم المجوس ومن أقر نبوة زرداشت وأنكر من سواه من الانبياء ، الفصل ج ١ ص ٧٨ - ٧٩ ، وهم معترفون ومقرون بأن كتابهم أحرقه الاسكندر وذهب منه الثلثان ، وأن الشرائع كانت فيها ذهب . بطل الدين لذهاب جمهوره وكتابه . ومنعوا التكلم في شيء فلا يباح بشيء ، يحتوى ما بقى على ٢٣ سفراً ، نقله فاسد ، الفصل ج ١ ص ٩١ - ٩٢ ، زعمت المجوس أن أول البشر والرسل كيكو مرت (كيومرس) الملقب بكل شاه أى ملك الطين . قتله الشيطان فخرج من صلبه نطفة غاصت في الارض ونبتت منها بياستان فصارتا ذكرا وأنثى ازدواجا فجميع الناس من نسلهما ، الاصول ص ١٥٩ - ١٦٠ .

(١٧٣) ويشير القرآن الى ذلك في عدة آيات مثل « وان من أمة الا خلا فيها نذير » (٣٥ : ٢٤) ، « ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك ، منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك » (٤٠ : ٧٨) ، « ورسلاً قد قصصناهم عليك من قبل ورسلاً لم نقصصهم عليك » (٤ : ١٦٤) ، « كذلك نقصص عليك من أنباء ما قد سبق » (٢٠ : ٩٩) .

قص ما له دلالة أكثر من غيره حتى يتم التركيز على بغض النماذج المثالية كما هو الحال في أصول الاحكام ثم قياس الفروع عليها لاشتراك معها في العلة أو الدلالة . وربما قص البعض رغبة في الاختصار فيستحيل ذكر عشرات الآلاف من الانبياء والرسل والا كان مجرد سجل تاريخي لا يستوعبه الناس ولا يدركون دلالته واستحال حفظه وتحول الوحي الى سجل للتاريخ وحوليات له (١٧٤) . فاذا أمكن معرفة مجموعة الانبياء والرسل التي ذكرها القرآن فكيف يمكن معرفة المجموعة الاخرى خارج الاشارة العامة عن وجودهم استنباطا من القرآن وخارج الاشارة الى عددهم في الاحاديث رغم تفاوتها في درجة الصحة التاريخية ؟ هل للارقام المذكورة مثل ١٠٠٠٢٤ صحيح ؟ هل له دلالة رمزية ؟ وهل يمكن استنباط أن عدد الامم السابقة هو مثل هذا العدد ، ما دامت كل أمة لها نبي أو رسول ؟ وما هي هذه الامم والاقوام والمجتمعات وأين كانت ؟ وماذا كانت نبوات الانبياء ورسالات الرسل ؟ وهل اندثرت كلية أم ما زالت باقية آثارها ؟ وهل منها خارج بنى اسرائيل والعرب ؟ هل منهم من ظهر في شعوب آسيا ، الصين والهند وفارس ؟ هل منهم لاوتري وكونفوشيوس وبراهما وماني ؟ هل منهم حكماء الصين والهند وأنبياء فارس الذين نادوا بالتوحيد وبالععمل الصالح وعزفوا عن الدنيا وزكوا الروح ؟ هل ظهر البعض في أفريقيا أو في الأمريكتين وما أكثر الديانات في القارات الثلاث والحضارات التي قامت على أسسها ؟ وإذا كان أولو العزم من الرسل المذكورة في القرآن فهل يمتد الامر ويتسع ويصبح كل زعيم وقائد ومرشد وكبير للقوم وساحر ومعلم وفاضل نبيا أو رسولا ؟ هل يصبح كل من يحمل دعوة أو رسالة نبيا ، وكل محارب ومقاتل ومجاهد وقائد ورئيس رسولا ؟

(١٧٤) ويشير الى ذلك القرآن أيضا في عدة آيات مثل « قد جاءكم رسولنا بين لكم على فترة من الرسل أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير » (٥ : ١٩) ، « وكلا نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك » (١٢٠ : ١١) ، « نحن نقص عليك أحسن القصص » (١٢ : ٣) ، « فاقصص القصص لعلهم يتفكرون » (٧ : ١٧٦) ، « لقد كان في قصصهم عبرة لأولى الالباب » (١٢ : ١١١) .

والخلاف عند القدماء في عدد الانبياء والرسل يتراوح بين ١٠٠٠٢٤ على أكثر تقدير وبين خمسة وعشرين على أقل تقدير . فالعدد الاول لا سند له الا الرواية التي قد تصح وقد تضعف تاريخيا . وقد يكون للعدد مدلول رمزي غير مألوف بتركيبه وان كان مألوفا بجمع اعداد ٤ + ٢ + ١ = ٧ والرسل منهم ٣١٣ معتمدا على نفس السند الظنى وله نفس الدلالة الرمزية ٣ + ١ + ٣ = ٧ ، وقد يكون لذلك سند تاريخي آخر ، وهو عدد الذين جاوزوا النهر مع طالوت في قتال جالوت ، وعدد اصحاب النبي في غزوة بدر . والى هذا الحد تبلغ نسبة الرسل من الانبياء ١ : ٣١٩٥ تقريبا وكان العقائد النظرية وفي مقدمتها التوحيد أصعب بكثير في الاقتناع بها من الشرائع العملية . ولكن هناك اتفاق على ان اولهم آدم وان آخرهم محمد ، وعلى ان الكتب اربعة ، التوراة على موسى ، والزبور على داود ، والانجيل على عيسى ، والفرقان على محمد (١٧٥) . وهناك شبه اجماع على ان العدد الاصغر وهو ٢٥ هم الانبياء والرسل المذكورة في القرآن تفصيلا وكأن نسبة ما ذكر القرآن الى نسبة ما لم يذكر القرآن ١ : ٤٠٠١ وكان القرآن لم يذكر شيئا على

(١٧٥) في بيان عدد الانبياء والرسل . أجاز أصحاب التواريخ من المسلمين أن عدد الانبياء ١٠٠٠٢٤ كما وردت بذلك الاخبار الصحيحة أولهم آدم وآخرهم محمد . الرسل منهم ٣١٣ وهو عدد الذين جاوزوا مع طالوت النهر ولم يشربوا منه ، وثبتوا معه في قتال جالوت وعدد اصحاب بدر مع النبي يوم بدر ، الاصول ص ١٥٧ — ١٥٩ ، في ترتيب الرسل أولهم وآخرهم . اجمع المسلمون واهل الكتاب ان أولهم آدم وآخرهم محمد ، الاصول ص ١٥٩ — ١٦٠ ، وأن عددهم ١٠٠٠٢٤ للانبياء ، ٣١٣ للرسل أو ٣١٤ أو ٣٢٥ ، والاسلم الامساك عن حصرهم ، ١٦٤ على شيث ، ٣٠ على ابراهيم ، ١٠ على موسى قبل التوراة ، وقيل ٥٠ على شيث ، ٣٠ على ادريس ، ٢٠ على ابراهيم وموسى بالسروية . وقيل ١١٤ ، ٥٠ على شيث ، ٣٠ على ادريس ، ٢٠ على ابراهيم واختلف في ١٠ قبل آدم ، والكتب اربعة ، التوراة لموسى ، والزبور لداود ، والانجيل لعيسى ، والفرقان لمحمد ، الجامع ص ٢٦ — ٢٧ ، أول الانبياء آدم وآخرهم محمد ، النسفية ص ١٣٤ — ١٣٦ .

الاطلاق . وذلك يدعو الى مزيد من التشكك في صحة العدد الكبير الاول (١٧٦) .

ولا يوجد تفضيل نبي على آخر أو رسول على آخر بل هناك مراحل كمية وكيفية ، أساسية وفرعية ، تطور مستمر وتطور منكسر ، أى تطور وثورة في تاريخ النبوة ومسار الوحي . ليس التفاضل بين أشخاص الانبياء بل بين رسالاتهم كمراحل متتالية لتطور وحي واحد . فتفاضل الرسالات ليس من حيث القيمة بل من حيث درجتها في تطور الوحي في التاريخ .

(١٧٦) يجب على كل مكلف من ذكر وأثنى أن يعرف الرسل المذكورة في القرآن تفصيلا ، ويصدق بهم تفصيلا وأما غيرهم فيجب الالمام بهم اجمالا . وقد قيل في ذلك شعرا :

حتم على كل ذى التكليف معرفة
في تلك حجتنا منهم ثمانية
ادريس هود وشعيب صالح
بأنبياء على التفصيل فاعلموا
من بعد عشر ويبقى سبعة وهموا
ذو الكفل آدم بالمختار قد ختموا
الكفاية ص ٧١ ، الباجورى ص ١٣ — ١٤

وأيضا :

أسماء رسل الله في القرآن
هم آدم ادريس نوح هود
اسحق ابراهيم لوط موسى
شعيب ثم صالح ايوب
ثم سليمان واسماعيل
خمس وعشرون فخذ بيان
يونس الياس اليسع داود
ذو الكفل يحيى زكريا عيسى
هارون ثم يوسف يعقوب
محمد ختمهم الجليل

الحصون ص ٣٥

وأيضا :

تفصيل خمسة وعشرون لزم
هم آدم وادريس هوشع
لوط واسماعيل واسحق كذا
شعيب وهارون وموسى واليسع
الياس يونس زكريا يحيى
عليهم الصلاة والسلام
كل مكلف فحقق واغتنم
صالح وابراهيم كل متبع
يعقوب يوسف وايوب احتذى
ذو الكفل داود سليمان اتبع
عيسى وطه خاتم دع تحيا
وآلهم ما دامت الايام
العقيدة ص ١٣ — ١٥

وقد يتجاوز التفضيل الى انكار النبوات أو بعضها أو يخف انكارها ويتحول الى تفضيل . وفي كلتا الحالتين يدل الاختزال أو التفضيل على شعوبية أو قومية ، وتعصب كل ملة لانبيائها والتضحية بكمال الوحي ووحدته من خلال التطور . ومن الطبيعي أن تعتبر كل ملة نبيها آخر الانبياء وأن لا نبى بعده أو أن نبيها أفضل الانبياء وأن لا نبى أفضل منه ، وهو على رؤوسهم يوم القيامة شهيدا عليهم جميعا . وما هو مقياس التفضيل ؟ هل هى طريقة مخاطبة الله للنبي سواء مباشرة أو بواسطة واطلية الاولى على الثانية ؟ النبوة الراسية أى صلة الله بالنبي وطريقة الاتصال به لا شأن لنا بها ولا يمكن معرفتها أو التحقق من صدقها . وما يهمنا هو النبوة الافقية أى صلة النبي بالاجيال التالية وتبليغها الرسالة وحفظها صحيحة تاريخية بناهج نقل مضبوطة شفاها أم كتابة . وقد تكون الوساطة أفضل لأنها تدل على رقى اعظم من حيث التنزيه لله ودرجة التطور فى النبوة ، فالاتصال بلا واسطة يعنى التشبيه (النار مثلا) فى حين أن الوساطة تعنى التنزيه (الملك) . وهل يكون مقياس التفضيل الابوة والبنوة ونسب الرسول وسلالته ؟ قد يخرج الابن الكافر من الاب المؤمن أو الابن البار من الاب العاق . ولا يكون المقياس المعجزات أو الكرامات كيفاً أو كماً . فخاتم الانبياء ليس له معجزات ، وليست المعجزة بالمعنى القديم أى خرق قوانين الطبيعة دليلاً على صدقه والاكاف عيسى من هذه الناحية صاحب أكبر قدر ممكن من المعجزات . واعتبار خاتم الانبياء صاحب معجزات بالمعنى القديم هو قراءة للماضى فى الحاضر وليس قراءة الحاضر فى الماضى ، واستقاط المعنى القديم للمعجزة على المعنى الجديد لها وليس قراءة المعنى القديم للمعجزة وتفسيره بالمعنى الجديد لها ، المعجزة الجديدة فى الابداع الادبى الفكرى فى النظم والتشريع ، فى النظر والعمل ، فى العقيدة والشرعية . ولا يكون مقياس التفضيل أيضاً درجات الثواب ومراتب الجنة التى لم تقع بعد والتى لا نعلم عنها شيئاً والتى هى نتيجة للاعمال . ولكن قد تكون مقاييس التفضيل الخصوص والعموم فى الرسالة طبقاً لمراحل الوحي ، فالمرحلة السابقة للخاصة والمرحلة اللاحقة للعام . قد تكون درجة الانتشار ومقدار النفع الذى تحققه النبوة فى التاريخ . فكما كان انتشارها أوسع

ونفعها اكبر كانت اقرب الى الفطرة والعقل وبالتالي اقرب الى خاتم النبوة واكتمال الوحي . وقد يكون المقياس هو رتبة النبوة وليس النبي ودرجة الرسالة وليس الرسول في تطور الوحي ، في البداية أم في النهاية ، أبعد عن الاكتمال أو اقرب اليه . فالفضل يرجع الى الرسالة وليس الى شخص الرسول ، وواخر الانبياء اقرب الى اكتمال النبوة من أوائل الانبياء (١٧٧) .

(١٧٧) جواز تفضيل الرسل بعضهم على بعض في درجات. (أ) من خصهم بالارسل كافة افضل ممن أرسلهم الى أمة مخصوصة (ب) من كلم الله بلا واسطة افضل من الذي كلمه الله بواسطة (ج) الابتداء والانتهاى ليس فضلا للنبي بل في خطة الوحي وتقدم الوعى (د) درجات الثواب ومراتب النبوة في الجنة لا نعلم عنها شيئا ، وأكثر الامة والاشاعة يجوزون تفضيل بعضهم على بعض ، الاصول ص ١٦٤ . وبالنسبة للمقياس الثانى يذكر القول المأثور « أنا سيد ولد آدم ومن دونه تحت لوائى » ، الاصول ص ٢٩٧ — ٢٩٨ ، نبينا لم يكن افضل من ابراهيم ولا نوح ولا آدم لانهم آباؤه وفضلوه على موسى وعيسى ، وقياسا لا يكون افضل من اديس واسماعيل . ويرفض القرآن هذا المقياس الارثى الدهوى للنبوة في آية « واذا ابلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين » (٢ : ١٢٤) . وبالنسبة للمقياس الثالث المعجزات والكرامات فذكر ربح سليمان ولحمد البراق ، وانفجار الماء من حجارة موسى ، ومن بين أصابع محمد لوضوء جيشه ، ومشي عيسى على الماء ومشي محمد في الهواء عند المعراج ، بالإضافة الى انشقاق القمر ورجم الشياطين بالنجوم . شريعته مستنبطة من كتابه ، الاصول ص ١٦٥ — ٢٦٦ ، ومقياس الانتشار دليل عقلى للتوحيد والعبادة . فقد وصلت رسالة محمد الى أكثر بلاد العالم بخلاف سائر الانبياء أكثر من وصول رسالة موسى بنى اسرائيل . ولم تبق دعوة عيسى وضاعت ، كما انتفعت الامم برسالة محمد ، المعالم ص ١٠٩ — ١١٠ ، نبينا افضلهم ، الاصول ص ٢٩٧ — ٢٩٨ ، افضلهم خاتمهم ، الجامع ص ٥٠ ، في تفضيل نبينا على سائر الانبياء ، الاصول ص ١٦٥ — ١٦٦ ، افضل الرسل محمد ، الفصل ج ٥ ص ٩١ ، افضل الانبياء محمد ، النفسية ص ١٣٧ ، وافضل الخلق على الاطلاق نبينا محمد فهل من شقاق ؟ الجوهرة ص ١٢ ، « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » ويرفض قوم من غلاة الروافض موضوع التفضيل . فالانبياء متساوون في الدرجات . ولكل منهم دوره من الفضل ما للآخر في دوره . وخلاف هؤلاء معددون أحكام الشريعة للاحادهم في وصف الائمة ، الاصول ص ١٦٤ ،

وقد يكون التفضيل أحد وسائل تقليص عدد الانبياء والرسل في خمسة وعشرين نبيا ورسولا الى خمسة فقط وهم أولو العزم من الرسل ، وهم الانبياء والرسل الذين أصبحوا قادة . أمم وزعماء شعوب وحولوا الرسالة من النظر الى العمل ، من العقيدة الى الشريعة ، وجعلوا الوحي دولة ، ونظاما للعالم . هم أكثر من الصابرين على البلاء ، ذوى الحزم والجد والصبر ، نجباء الرسل . بل هم المأمرون بالجهاد والقيادة ، والقادرون على الزعامة المؤهلون للرياسة ، أصحاب السياسة . ومنهم خاتم النبوة . وقد كانت القيادة لشعبيين ، اليهود فلما فشلت أصبحت للعرب . لذلك قد يكون عشرة منهم أولو العزم ، خمسة عند اليهود وخمسة عند العرب (١٧٨) . فإذا كان نوح وإبراهيم وموسى ومحمد أنبياء ،

وعند ضرار بن عمرو لا يجوز تفضيل بعضهم على بعض بعينه واسمه ، الاصول ص ١٦٥ - ١٦٦ ، ص ٢٩٧ - ٢٩٨ ، أنظر فيما بعد سادسا ، ختم النبوة وأيضا سابعا : الاعجاز ، ثامنا : الشخص أم الرسالة ؟ وأولو العزم من الرسل مشار اليهم في آية « فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل ولا تستعجل لهم » (٤٦ : ٣٥) دون تعيين .

(١٧٨) وهم عند القدماء خمسة : نوح ، وإبراهيم ، وموسى ، وعيسى ، ومحمد ، وهم أصحاب الشرائع الذين اجتهدوا في تأسيسها ، وقد وصف آدم في القرآن بأنه لا يوجد عنده عزم بسبب الغواية « ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسى ولم نجد له عزما » (٢٠ : ١١٥) ، ويقال انهم الصابرون على البلاء وهم نوح وإبراهيم ويوسف وأيوب وموسى . ويقال ان كل الانبياء ذوو العزم من الرسل الا يونس لعجلته . وهم ذوو الحزم وذوو الجهد وذوو الجد والصبر . فكل نبي ذو حزم وكمال وعقل . وقد يبلغ عددهم ١٨ أو ٦ ولكن الغالب أنهم خمسة . وهم نجباء الرسل المأمرون بالجهاد ، الدر ص ١٥٥ - ١٥٦ ، فإذا صح أن الرسل ٣١٣ فخمسة منهم أولو العزم المذكرون في القرآن : نوح ، وإبراهيم ، وموسى ، وعيسى ، ومحمد ، وهم أفضل من غيرهم ، الاصول ص ١٥٧ - ١٥٩ ، وقد يكون خمسة منهم عند العرب ، هود ، وصالح ، وإسماعيل ، وشعيب ، ومحمد ، الاصول ص ١٦٥ - ١٦٦ ، وما يجب اعتقاده أن أفضل المخلوقات على الإطلاق هو نبينا يليه أولو العزم من الرسل ، إبراهيم ، وموسى ، وعيسى ، ونوح على هذا الترتيب . ويقال ان

زعماء ورسلا قادة فهل الامر كذلك عند عيسى ؟ يبدو أن أولى العزم ليسوا فقط انبياء زعماء ورسلا قادة بل هي مراحل أساسية في تطور النبوة عيسى للحقيقة ونوح وموسى للشريعة ، وإبراهيم ومحمد للدين الطبيعي . وقد يستبعد آدم لانه لم يكن له عزم بسبب الغواية . وقد يوضع يوسف وأيوب ضمن الخمسة لأن كلا منهما صاحب بلاء وصمود . ويخضع ترتيب الخمسة الى التطور الزماني للوحى في التاريخ .

وآخر الشرائع ناسخة لكل الشرائع السابقة بفعل التطور وارتقاء التاريخ واكتمال النبوة . ولما كانت لا توجد شريعة بعدها فهي ناسخة لا منسوخة ، وباقية في التاريخ كبناء بعد اكتمالها كتطور . ولا يعنى ذلك استمرار تغير المصالح والمنافع وبقاء الشريعة على ثباتها الاول بل يعنى أن أسسها العامة أصبحت تعبر عن كمال العقل . وازدهار الطبيعة وأن التغير بعد الاكتمال انما هو في التفاصيل وطرق التطبيق ، وذلك متروك للاجتهاد وطرق الاستنباط . أما المقائيد النظرية فلا نسخ فيها مثل التوحيد والعقل والمضنون الاجتماعى للرسالة ، ومستقبل الانسانية (المعاد) (١٧٩) . ولماذا يخرج عمل الفرد ونظام الدولة ، وهما الموضوعان

أولى العزم بقية الرسل وبقية الانبياء ثم الملائكة ، الكفاية ص ٧٠ ، اتفقوا بالاجماع على أن نبينا أفضل الخلق أجمعين بعد إبراهيم ثم موسى ثم عيسى ثم نوح ، وهؤلاء أولو العزم من الرسل ثم بقية الانبياء ، الحصون ص ٧٩ — ٨٠ ، وقد قيل شعرا :

وأفضل الخليقة الرسول يليه في الفضيلة الخليل
ثم الكليم فالمسيح نسوح يليه نبياتى الرسول يا نجيب
الوسيلة ص ٧٣ .

(١٧٩) لا مانع من ورود النسخ على الشرائع المتقدمة على ما تدعيه اليهود ، المعنى ج ٥ ص ٩٧ ، بيان فساد تعلقهم بأن موسى قد نسخ شريعته ؟ في أن نسخ شريعة موسى بشريعة نبينا قد صح ، وثبت في كون نبينا خاتم الانبياء والرسل ومنع نسخ شريعته . الانصاف ص ٦٢ ، الكفاية

الآخران في السمعيات من العقائد النظرية ؟ أما سؤال على أى شرع كان خاتم الانبياء قبل البعثة فهو سؤال شخصى لا يمس جوهر الرسالة . فحياة الرسول قبل البعثة ليست جزءا منها . وحياته بعد البعثة تطبيق لها وليست جزءا من البعثة بذاتها . ومع ذلك فالاجابة على السؤال هى أنه لم يكن على شريعة سابقة بل كان على دين الفطرة ، دين العقل والطبيعة أصل دين ابراهيم . فشرعية موسى أصبحت منسوخة بشرعية عيسى ، وشرعية عيسى لم يتم نقلها نقلا صححا ووقع التحريف فيها . والصحيح منها نقله رواة لم تسلم عقائدهم النظرية أيضا من التبديل والتحريف وفي مقدمتها استبدال التثليث بالتوحيد ، والذين سلموا من التحريف النظرى قلة لا يبلغ عددهم يقين التواتر (١٨٥) .

ص ٧٠ — ٧١ ، ص ١١٦ ص ١٣٨ ، شرعه لا ينسخ الى آخر الزمان بل وناسخ لسائر الشرائع المتقدمة ، ناسخ أكثر أحكامها غير العقائد مثل الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، فهى ثابتة في سائر الشرائع . وحكمة نسخ شريعة بأخرى هى اختلاف المصالح بحسب الأزمنة . مثلا المصلحة في زمن الامم السابقة اقتضت تكليفهم بشرائعهم والمصلحة في زماننا الى آخر الدهر اقتضت تكليفنا بشرعية نبينا . لا توجد مصلحة خفية على الله فهو عالم من الازل بمصلحة كل امة وزمانها . رتب قديما لكل امة شريعة ، وأرسل رسولا لكل منها ، وجعل المتأخرة ناسخة للمتقدمة ، ولا خفاء على الله ، الحصون ص ٧٩ ، الفصل ج ١ ص ٦٢ ، نسخ شريعة محمد لمن يسبقها ، المغنى ج ١٥ النبوات ص ٧ — ٨ ، محمد خاتم الانبياء ولا نبي بعده ، العضدية ج ٢ ص ٢٧٦ — ٢٨٢ ، وقد قيل شعرا :

هو الخاتم للنبووة وأن له عموم الدعوة
فشرعه باقى مدى الزمان وناسخ لسائر الأديان
الوسيلة ص ٧٠ ،
وبعته فشرعه لا ينسخ بغيره حتى الزمان ينسخ
ونسخه لشرع غيره وقع حتى أذن الله من له منع
الجوهرة ص ١٣ .

(١٨٠) الحق أن محمدا قبل نزول الوحي ما كان على شرع أحد من

ولا يعنى اكتمال الوحي الغاء الرسالات واعدام الانبياء بل يعنى أن العقل هو وريث الوحي ، وأن الوحي قد أكمله وبه استقل الشعور . فلا يقال ان الانبياء اليوم ليسوا انبياء ولا أن الرسل رسل ، وأن رسول الله ليس كذلك الآن لان ذلك خلط بين مراحل التاريخ . كان الانبياء انبياء وكان الرسل رسلا ، وأدوا أدوارهم في التاريخ ، وتحققت غاية الوحي المرحلية . وهم كذلك الآن تاريخيا . ولكن بطبيعة الحال ، لا يظهرون اليوم كانبيا وكرسل من جديد فقد تطور الزمان وتحققت الغاية ، واكتملت النبوة وأصبح العقل قادرا على التمييز بين الحسن والقبيح والارادة حرة قادرة على الاختيار . فالقول اذن خلط في مراحل التاريخ بين الماضى والحاضر ، بين الوسيلة والغاية ، بين الوقوع والاكتمال ، بين التطور والبناء . واذا كانت الحجة في ذلك أن الروح عرض وأن العرض ينفى أبدا ولا يبقى زمانين فإذن ذلك يكون خلطا بين المستوى الطبيعى والمستوى الانسانى . فالروح ليست عرضا بل هى جوهر مستقل . وهى ليست فانية بل باقية من حيث هى فكر . كما أنه خلط بين المرسل اليه والرسالة ، بين الشخص والمبدأ . فان فنى المرسل اليه فالرسالة باقية تواترا عبر الأجيال ، شفاها أو كتابة ، نظرا أو عملا ، عقيدة أو شريعة . وان انقضى الشخص فالمبدأ يتمثله الانسان وتحققه الجماعات وتطبقه الامة ويكون أساس الدولة (١٨١) .

الانبياء وذلك لان الشرائع السابقة على شرع عيسى صارت منسوخة بشرع عيسى . أما شريعة عيسى فقد صارت منقطعة بسبب أن الناقلين عندهم النصرارى وهم كفار بسبب القول بالتثليث فلا يكون نقلهم حجة . وأما الذين بقوا على شريعة عيسى مع البراءة من التثليث فهم قليلون فلا يكون نقلهم حجة . واذا كان كذلك ثبت أن محمدا ما كان قبل النبوة على شريعة أحد ، المعالم ص ١١١ .

(١٨١) هناك من زعم أن الانبياء ليسوا انبياء اليوم ولا الرسل رسلا ، وأن محمدا ليس الآن رسول الله ولكنه كان رسول الله . وهو قول الاشعرية الآن . فقد قال الاشعرى أن النبى الآن في حكم الرسالة ، وحكم الشئ يقوم مقام أصل الشئ ، البحر ص ٦٠ - ٦١ ، وربما

وقد استطاعت الحركة الإصلاحية الحديثة ادراك تطور الوحي من خلال مفهوم التقدم وأن مراحل الوحي الكبرى تنتهى الى كمال الانسانية ممثلة في استقلال العقل وحرية الارادة ، وتشبيه الانسانية بالكائن الحى وأدواره من الطفولة الى الصبا ثم الى الرجولة . هناك اذن تواز بين تطور الوحي ورقى الانسان واكتمال كليهما في آخر مرحلة فيه . أخذ الوحي طابعا تجريبيا تعليميا للانسان تأكيدا على أهمية التجربة وتكييفها للشرعية طبقا لقدرات الانسان وطاقته . فإذا ما تحققت غاية النبوة اكتملت . فالنبوة وسيلة لا غاية ، والوحي طريق وليس نهاية . وتلك كانت الحكمة من التطور والتدرج والمراحل (١٨٢) . لذلك تخاطب الاديان العقل والحس والوجدان حتى تكتمل ادراكات الانسان وتزدهر وسائل معرفته . تخاطبه بالعقل وتطالبه بالبرهان ، وتجمع بين الحس والعقل ، بين التجربة والمنطق ، وترفض التقليد وتتبع الآباء والاجداد بلا برهان ، وتدعو الى الاجتهاد والى اعمال النظر ، وتحث على العلم والتفقه وتجعل العلماء ورثة للانبياء . ووصل العقل الى درجة من الكمال في المرحلة الأخيرة حتى ادراك الذات والصفات والافعال ، وصل الى أعلى درجة في التنزيه ضد مظاهر التالين والتجسيم والتشبيه في المراحل السابقة . لقد كان من أهم مهام الوحي توضيح اللبس في النظر وازالة الخلط في المبادئ العامة ورفض الشرك والتوسط والاسرار والتقاليد وكل ما يعارض

قال ذلك أيضا الحسن بن فورك الاصبهاني (رواية سليمان بن خلف الباجي لابن حزم) وقتله بالسهم محمود بن سبكتكين . فالروح عرض ، والعرض يفنى أبدا ويحدث ولا يبقى وقتين . وروح النبي فنيت وبطلت ولا روح له الآن عند الله ، وجسده في قبره موات ، فبطلت نبوته وبذلك رسالته . كما ينسب الى المتقشفة والكرامية بأن العرض لا يبقى زمانين ولهذا قالوا ان نبينا ليس برسول ، الفصل ج ١ ص ٦٩ — ٧١ .

(١٨٢) عند الكرامية لو اقتصر الله على رسول واحد من أول زمان التكليف الى القيامة وأدام شريعة الرسول الاول لم يكن حكيما . في حين قال أهل السنة لو فعل ذلك لجاز دوام شريعة خاتم النبيين الى يوم القيامة ، الفرق ص ٢٢٣ .

العقل من وهم وظن وشك والتأكيد على الوضوح والتبيز والبداهة في النظر والعمل ، في العقيدة والشريعة ، مما يفسر سهولة الاسلام ويسر أحكامه وعدالة شريعته . أصبح الاسلام لذلك دين الفطرة ، دين العقل والطبيعة والحرية ، ينتشر بسهولة ويسر دون غزو أو قوة أو سيف . وفي نفس الوقت أصبح الانسان قادرا على التأثير في الطبيعة وقادرا على الاختيار الحر . فاستقلال العقل مطابق لحرية الارادة ، واعمال النظر متزامن مع الالتزام وتحمل المسؤولية . وقد ظهرت ممارسات الحرية في الواقع في نظم الحكم التي سادت في الاندلس حتى هاجر اليها يهود أوروبا هربا من الاضطهاد الديني . كما ظهر في الحركات الاصلاحية الحديثة الاحساس بالتماثل بين الوحي وبين ما ظهر في أوروبا في عصر التنوير من اعلاء لمبادئ استقلال الفكر وحرية الارادة واعتماد على العقل والطبيعة وحرص على التقدم ورؤية للانسان والمجتمع . وبالرغم من حملة الغرب على الشرق حملة واحدة ابان الحروب الصليبية لمدة مائتي عام الا انهم رجعوا منه بالعلم والفكر ثم أصلحت أوروبا حالها واعترف الغرب بفضل الاسلام وما نهل منه وما كان وراء نهضته الحديثة من عقلانية وتنوير (١٨٣) . انتشر الاسلام بسرعة لم يعهد لها نظير في التاريخ لحاجة الامم الى الاصلاح وتعبير الاسلام عن حاجات الجزيرة العربية للوحدة والعدالة ، وحاجة العالم القديم الى مثل جديدة قادرة على اعادة بناء نظميه بعد تهاوى الامبراطوريتين القديمتين نتيجة للحروب المتبادلة وبسبب السيطرة والقهر والتدمير المتبادل . لقد ثبتت الاديان مصالح الناس وكانت دافعا على تقدمهم وبقائهم في التاريخ ، وأصبحت التجارب الانسانية كلها رصيда لرقى البشرية . وتحولت الشعائر والطقوس من رموز في الديانات القديمة وحركات صورية الى افعال للامة للفرد وللجماعة ، الى اصلاح في الارض

(١٨٣) قبس من الاسلام أضاء الغرب كما نقول وضوؤه الاعظم وشمس الكبرى في الشرق . الرسالة ص ١٨٥ - ١٨٩ ، انظر أيضا لمجد عبده « الاسلام والنصرانية بين العلم المدينة » وايضا مقالنا « نحن والتنوير » « الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ » ، الجزء الثاني : الدين والتحرر الثقافي .

ومواجهة الافساد فيها ، الى امر بالمعروف ونهى عن المنكر وحفاظ على وحدة الامة ومنع للفتن والشقاق والحروب .

ومع ذلك فلم تسلم الحركات الإصلاحية الحديثة من بعض النقائص بالرغم من تركيزها على دور النبوة في التاريخ كعامل للتطور الانساني والرقى البشرى . فليست النبوة الآن في حاجة الى اثبات فلا أحد ينكر النبوات سواء في مراحلها أو في المرحلة الأخيرة . والتحدى الأعظم اليوم هو في تخلف الامة التي غاية الوحي فيها هو تحقيق التقدم في مقابل أمم توقفت عند مراحل الوحي السابقة ، اليهود والنصارى ، وانكرت خاتم النبوة ومع ذلك تقدمت اعتمادا على العقل والطبيعة وممارسة حرية الارادة ، واثباتا لحقوق الانسان والمجتمع . التحدى الآن هو الاجابة على الاعتراض المشهور كيف تخلف المسلمون وتقدم غيرهم أو هو الفرق بين الاسلام والمسلمين وكأنهما نقيضان . لقد عرف الغرب الانسان ووجوده في التاريخ . وهو لب علم أصول الدين في بابيه الرئيسيين ، العقليات والسمعيات . ما زالت الحركة الإصلاحية الحديثة في حاجة الى مزيد من الاحكام ، التركيز على الرسالة دون الشخص ، وإعادة اكتشاف الانسان والتاريخ يتجاوز الاسلوب الادبي والطرق الخطابية ، والتحول الجذري من الاشعرية الى الاعتزال ثم من الاعتزال الى واقع المسلمين حتى لا يظل سوء توزيع ثرواتهم مؤسسا على التفاوت في الرزق بقدر من الله ولا يبقى للانسان الا الاحسان ل أخيه الانسان (١٨٤) .

(١٨٤) يقول محمد عبده ان الاسلام قد فرض للفقراء في أموال الاغنياء حقا معلوما يتصدق به الغنى على الفقير سدا لحاجة المعدم وتفريجا لكربه الغارم وتحررا لقلوب المستعبدين وتيسيرا لابناء السبيل . ولم يبحث على شيء حثه على الاتفاق في سبيل الخير . وكثيرا ما جعله عنوان الايمان ودليل الاهتداء على الطريق المستقيم فاستل بذلك ضعفاين اهل الفاقة ومحض صدورهم من الاحتقاد على من فضلهم الله عليه في الرزق وأشعر قلوب أولئك محبة هؤلاء ، وساق الرحمة في نفوس هؤلاء على أولئك البائسين ، فاستقرت بذلك الطمأنينة في نفوس الناس أجمعين . وأى دواء لأمراض الاجتماع أنجع من هذا : فذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، والله ذو الفضل العظيم ، الرسالة ص ١٨٥ - ١٨٩ .

٣ - النسخ في آخر مرحلة .

ويمتد موضوع النسخ من تطور الوحي وعلاقة كل مرحلة سابقة بمرحلة لاحقة الى آخر مرحلة وتطورها على مدى ثلاث وعشرين سنة منذ بداية الوحي حتى آخره . فاذا كان النسخ الاول بين المراحل هو النسخ الخارجى فان النسخ داخل آخر مرحلة يكون هو النسخ الداخلى . غاية النسخ بين المراحل هو احداث تقدم فى البشرية بينما غاية النسخ فى آخر مرحلة هو الاسراع فى التطور داخل مجتمع واحد وفى وعى بشرى محدد . فقد أصبح الاسراع فى التطور من أجل اللحاق بالبناء ضروريا لدرجة ان يحدث النسخ فى مرحلة واجدة مما يدل على سرعة التغير والتطور فى المرحلة الاخيرة ، كالعداء الذى يسرع فى آخر الخطى لينال السبق والفوز . والنسخ فى المرحلة الاخيرة موضوع رئيسى فى علم اصول بشقيه ، علم اصول الدين وعلم اصول الفقه فى الحديث عن الادلة الشرعية الاربعة ، الكتاب ، والسنة ، والاجماع ، والقياس ، وفى الحديث عن الدليل الاول خاصة . كما ظهر فى موضوع التعادل والتراجع لحل مشكلة تعارض النصوص فلربما كان أحدهما نابجا والآخر منسوخا . بل انه يكون موضوعا مستقلا باسم علم النسخ والمنسوخ فى علوم القرآن أو كباب فى علم اصول الفقه فيما يتعلق بالإخبار الا أن للفرق الكلامية عدة آراء فيه . ولكن النسخ هنا مبني من مادة علم اصول الدين وحده نظرا للتمايز بين العلوم .

والنسخ فى آخر مرحلة من مراحل تطور النبوة ليس فقط جائزا بل هو واقع بالفعل . فهو جائز اسراعا فى التطور ، وتكييفا للشرائع طبقا لها . وهو واقع بالفعل يرضده علماء النسخ كشرط لاستنباط الاحكام (١٨٥) . ومع ذلك فقد يتم انكار النسخ على انه « البداء » أى أن

(١٨٥) فى بيان ما يتغاير الفعل وما يتصل به ، الوجوه التى بها يعلم تغاير الافعال ، ما يصح فى الفعل الواحد والافعال من التكليف وما

الله يبدو له شيء ثم يبدو له شيء آخر فيتغير علمه وتتغير ارادته وهو ما لا يجوز على الله . وتغير العلم يعنى الجهل ، وتغير الارادة تعنى الخديعة ، وكلاهما ضد الحسن والقبح العقليين ، وضد مصالح الناس ، قلب الحق باطلا والباطل حقا (١٨٦) .

==
يُمتنع ، ما يحسن من التكليف في الفعل ، الافعال وما يقبح من ذلك . الدلالة على الفصل بين البداء والنسخ ، الوجوه التي اذا كان الفعل عليها حسن فيه الامر والنهي ، لا يمتنع في الفعلين المثلين كون أحدهما صلاحا دون الآخر ، الفرق بين ما يجوز أن يختلف حاله في الصلاح والفساد من الافعال وبين ما لا يجوز ، فائدة النسخ وحقيقته ، المعنى ج ١٥ ، النبوات ، رابعا ، الكلام في جواز نسخ الشرائع ، ص ٤٩ — ١٤٢ ، والامثلة على وقوعه وجوب كون عدة المرأة المتوفى عنها زوجها ستة أشهر ثم نسخت بأربعة ، الكفاية ص ٧٢ ، والامثلة كثيرة غيرها . وقد قيل شعرا :

نعم يجوز نسخ بعض شرعه بالبعض فانظر لطف وقع نفعه
الوسيلة ص ٧٠

وايضا

ونسخ بعض شرعه بالبعض أخبر وما في ذلك من غرض
الجوهرة ص ١٣

(١٨٦) النسخ محال في نفسه لانه يدل على البداء والتغيير ، ولاستحالة أن يكون الشيء حسنا وقبيحا ، الغاية ص ٣٥٨ — ٣٥٩ ، النهاية ص ٥٠١ — ٥٠٣ ، وكل الروافض الا القليل منهم تزعم أن الله يريد الشيء ثم يبدو له فمريد غيره ، مقالات ج ١ ص ١٠٩ ، الانتصار ص ٨ ، ص ١٠٦ ، ص ١٢٧ — ١٢٩ ، وتعطى بعض الروافض تفسيراً مجسماً للبداء . اذ يتحرك الله لخلق الشيء ثم يتحرك خلافا فيكون ضد الشيء ، مقالات ج ٢ ص ١٧٨ ، وعند الكيسانية (من الروافض) يجوز البداء على الله ، وانه يخبر أن يفعل الامر ثم يبدو له فلا يفعل ، الانتصار ص ٦ ، ص ٤٦ ، تبدو له البداوات . قد يامر ثم يبتو له . قد يريد أن يفعل الشيء في وقت من الاوقات ثم لا يفعله لما يحدث له من البداء وليس على معنى النسخ ولكن على معنى أنه لم يكن في الوقت الاول عالما بما يحدث له لما يبدو له . فاذا امر بشريعة ثم نسخها فلانه بدا له فيها شيء .

==

م ٩ — النبوة — المعاد

والحقيقة أن البدء ليس مشكلة موجودة في الواقع بل هو وضع لمشكلة المعرفة الانسانية ، مشكلة المظهر والحقيقة . هل العلم مطابق للمظهر أم للحقيقة ؟ ولما كان العلم مدفوعا الى حد الاطلاق بدافع عواطف التأليه فانه يكون بطبيعة الحال مطابقا للواقع وللحقيقة سواء عن وعى وهو تطور العلم بناء على اكتشاف واقع جديد أو عن لا وعى كما يحدث في الادراك الخاطيء . فاذا ثبت العلم متغيرا تكون الصفات حادثة والحدوث في الصفات أقل شرفا من القدم . النسخ أمر شرعى يتعلق بأفعال العباد وليس بصفات الله مثل العلم أو القدرة . لذلك كان موقف أصول الفقه أسلم بالحديث عن النسخ حديثا وضعيا صرفا أى التطور فى الاحكام لا شأن له بالتغير أو الحدوث فى صفات الله . البدء ليس مشكلة فى الصفات وافتراس حدوث تغير فى العلم بل هو مشكلة انسانية خالصة تتعلق بصلة الفكر بالواقع كما هو معروف فى تاريخ العلم وفى التجارب الانسانية القائمة على المحاولة والخطأ . فانكار البدء انما يبقى فى الحقيقة التنزيه ولا شأن له بالنسخ أو بآثار هذا الانكار على النسخ أى على تطور الحياة الانسانية . انكار البدء دفاع عن العلم الإلهى ضد الجهل ، ودفاع عن الله وعلمه الضرورى غير المكتسب أو المستفاد ، دفاع عن العلم الاستنباطى واعتبار العلم الاستقرائى حطة فى شأن العلم الإلهى ، دفاع عن العلم الثابت لان العلم المتجدد تفسير ونقص (١٨٧) .

فاذا كان علم الله تابعا لتغير الواقع يكون السؤال : هل علم الله على شرط ؟ والاجابة نفيا تثبت العلم المطلق وتنفى التغير منه ، وتضع

من أنكر جواز النسخ عقلا زعم أنه يوجب البدء وأن يكون التبع حسنا والعدل جورا ، الأصول ص ٢٢٦ — ٢٢٧ ، ما أوجبه الله فقد أخبر عن كونه واجبا . فلو حظره وأخبر عن كونه محظورا لانقلب الخبر الاول خلقا واقعا على خلاف مخبره وذلك مستحيل ، الارشاد ص ٣٤١ — ٣٤٢ .

(١٨٧) الارشاد ص ٣٤١ .

الشرط في المعلوم لا في العالم . ويكون العلم هنا صفة أزلية ، علما مطلقا يحتوى على كل شيء ، الماضى والحاضر والمستقبل ، لا يتغير بتغير الحوادث ، يحتوى على جميع المعلومات ، وقائع وممكنات ، الظاهر منها والباطن (١٨٨) . والاجابة اثباتا تثبت تغير العلم تبعاً لتغير الواقع أو يكون العلم اوسع نطاقا من الواقع حتى يستطيع أن يتقبل كل احتمالاته ، ومن ثم تكون الاولوية للواقع ولفعل الانسان . وبالتالي يكون العلم الالهى والفعل الالهى تابعين لفعل الانسان . فالانسان هو الذى يحدد بفعله نتيجة العلم والفعل الالهيين . الفعل الانسانى هو الشرط والفعل الالهى هو المشروط . والشرط هنا لا يعنى شرط الوجود بل يعنى اولوية الفعل . لا يعنى الشرط هنا شرطا منطقيا بل يعنى مجرد اولوية الفعل من حيث العمل (١٨٩) . والحقيقة أنه لا توجد بداوات بل تحقق اولا حتى تتم المعرفة التجريبية وتتحقق الغاية من البدء . فلا يعنى البدء الجهل أو نفى الحسن والقبح العقليين أو قلب الحق باطلا والباطل حقا . ليس البدء مجرد تغيير الراى بلا سبب تعبيرا عن مطلق القدرة وعظمة المشيئة بل هو درس تعليمى في العلم التجريبى ، وقد الفكر

(١٨٨) يتجاوز أهل السنة المسألة لاثبات علم الله المطلق . فإله لم يزل عالما خبرا استوفى الاشياء علمه ولم تغرب عنه خفيات الامور . هو العالم بما تبطنه الضمائر وتنطوى عليه السرائر وما تخفيه النفوس وما تخبىء البحار وما توارى الاسراب وما تفيض به الارحام وما تزداد وكل شيء عنده بمقدار لا توارى عنه كلمة ولا تغيب عنه غائبة « وما تسقط من ورقة الا يعلمها ، ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين » . يعلم ما يعمل العاملون وما ينقلب اليه المنقلبون . الا ، ص ٤ - ٥ ، لو أرجعنا هذا التصور الى الحياة الانسانية لوجدنا أنها صورة البوليس السياسى أو المخابرات التى تعلم كل شيء ولا تخفى عنها خافية . وكثيرا ما اتحد التصوران . وفي أقسام البوليس ومبائى المخابرات توضع لوحة فنية ، عين مفتوحة ومكتوب تحتها « عين الله الساهرة » .

(١٨٩) الاجابة بالنفى هو موقف هشام الفوطى وعباد ، مقالات ج ٢ ص ١٦٤ ، وبالإيجاب موقف معتزلة البصرة وبغداد فإله لم يزل عالما أنه يعذب الكافر أن لم يتب وأنه لا يعذبه أن تاب ، مقالات ج ١ ص ٢٣٩ ، ومسألة البدء موضوع خلاف بين الرافضة والمعتزلة ، الاولى تثبته والثانية تنفيه .

حسب الواقع بعد نداء الواقع للفكر في « أسباب النزول » . ولا يحدث خارج الوقت أو في أي وقت اتفق في تطور الزمن والتفسير في التاريخ من السابق الى اللاحق . يشير البدء الى مشكلة التغير في الزمان ، وأن العلم يتغير بتغير الواقع . كلما تغير الواقع تغير العلم طبقا له وهو معنى النسخ عند الاصوليين . اثبات البدء وجهة نظر انسانية خالصة تعطى الاولوية للانسان والى تغير العلم حسب الواقع ودرجة تطوره . فالوحي تجربى بمعنى انه لا يكون وحيا نهائيا الا اذا تطابق مع الواقع . الواقع هو وسيلة تحقيق صدق الوحي ، ضيقه أو اتساعه . كان الوحي قديما متسعا بالنسبة للواقع كان يحتاج الى تطوير والى دفعة خارجية له ثم ترك الواقع لتطوره الطبيعى ومساره التاريخى ، وأصبح الوحي بعد ذلك متحدا مع التطور الطبيعى للواقع . والواقع هنا ليس هو الواقع المصمت الخالص بل هو الواقع التاريخى الذى يشمل البشر وممارسة الشعوب واردة الجماعات . وقد تصور البعض أن اثبات البدء فيه خطورة على الفعل الانسانى الذى تحقق بالرأى الاول ثم عليه الآن أن يتغير طبقا للرأى الجديد . لذلك يمكن اثبات البدء فيما لم يعلمه الانسان ونفيه عما يعلمه ويطلع عليه خشية أن يفعل الانسان طبقا للعلم الاول فيفشل فعله فيرفض العلم كله . وهى تفرقة أقرب الى نفى البدء منها الى اثباته لان ما لم يطلع عليه الانسان لا يعلمه وما دام لا يعلمه فلا يحدد سلوكه بالنسبة اليه (١٩٠) . وكما يمكن انكار البدء لاطلاقية العلم وثبوته وقدمه يمكن انكاره أيضا بالتمييز بين صفة العلم وصفة الإرادة ، التمييز بين النظر الثابت الذى لا يتغير وبين العمل الذى يتغير من مكان الى مكان ومن زمان الى زمان اثباتا للتنزيه وللعلم المطلق الذى

(١٩٠) جوز البعض البدء فيما أطلع عليه العباد ، مقالات ج ١ ص ١٠٩ ، جائز البدء فيما علم أنه يكون وأخبر به حتى لا يكون ما أخبر أنه يكون ، مقالات ج ١ ص ٢٦٨ ، وعند الحسن بن محمد بن جهور من الرافضة أن ما علم الله وأطلع عليه لا يجوز له أن يبدو فيه ، وما علمه ولم يطلع عليه أحد فجائز فيه البدء .

لا يتغير (١٩١) . يشير البدء اذن الى الفرق بين العلم والارادة . فقد يكون هناك علم لا تتبعه ارادة ، وقد تكون هناك ارادة تابعة لعلم جديد . وقد عبر القدماء عن هذه الصلة في سؤال : هل يجوز على الله الترك ؟ فالاجابة نفيًا اثبات لعدم تغير العلم والارادة معا وبالتالي اثبات قوانين عامة في الطبيعة وفي الحياة الانسانية . والاجابة اثبتا تعنى أن التغير ممكن في العلم والسلوك اما من ما أخبر عنه من ثواب وعقاب قد لا يحدث ما دامت الغاية منه ، التأثير على النفوس واقامة حياة خلفية كاملة ، قد تحققت ، واما أن الرحمة قد تفرض العقوب دون العدل ، وكلاهما من الصفات (١٩٢) . وبالرغم من أن القول بالبدء نشأ في ظرف تاريخي معين كتبرير لحدوث شيء غير متوقع وبالتالي يمكن رده اليه الا أن رد الافكار الى مجرد الوقائع التاريخية وقوع في النزعة التاريخية الخالصة . لذلك يظل البدء دلالة نظرية لتجربة شعورية (١٩٣) .

(١٩١) ترفض المعتزلة القول بالبدء . فقد اتفقت على أن الباري ليس بذى علم محدث ، ولا يجوز أن تبدو له البداوات ولا يجوز على اخباره بالنسخ لانه لو جاز لكان اذا أخبرنا شيئاً أن شيئاً يكون ثم نسخ ذلك بأنه أخبر أنه لا يكون لكان لابد من أن يكون أحد الخبرين كذبا . فالنسخ والمنسوخ في الامر والنهي لا في العلم ، مقالات ج ١ ص ٢٥٦ ، فالمعتزلة هم الذين تصدوا للرافضة دفاعاً عن التجربة ولاثبات العلم المطلق ضد الحدوث وهم المتهمون بالقول بحدوث الصفات . اذا كانت هناك حاجة للمعتزلة ظهوراً ، واذا كان هناك خطر على التجربة بانوا ، لذلك رفض الخياط التوحيد بين البدء والنسخ وبين موقف الرافضة والمعتزلة . فالبدء في الاخبار والنسخ في الامر والنهي .

(١٩٢) عند البعض لا يجوز على الله الترك وأنه اذا فعل شيئاً فقد ترك ضده ، وعند الحسن أن الترك صفة وأن الباري لم يزل تاركاً ، مقالات ج ٢ ص ٢٠٢ ، وقد وصل الحد الى بعض القدرية مثل ابو مسلم الاصبهاني قوله بأنه ليس في القرآن آية منسوخة ولا ناسخة « ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها » (١٠٦ : ٢) .

(١٩٣) سبب قول المختار (الكيسانية) داعية محمد بن الحنفية بالبدء أنه لما خرج عليه مصعب بن الزبير لاخذ الكوفة منه بعث صاحبه أجمد بن شميظ على رأس الجند لقتاله . وادعى أن الوحي نزل اليه

ان النسخ امر وضعى يتعلق بالشرعية والقدرة الانسانية وليس بالعلم والارادة الالهية . فتوالى النصوص فى الزمان يجعل بعضها ناسخا وبعضها منسوخا . لذلك يكون من عيوب منهج النص استعمال المنسوخ بدل الناسخ سواء داخل كل مرحلة أو داخل آخر مرحلة يكتمل فيها الوحى . ويعنى النسخ بهذا المعنى تطور الوحى فى الزمان وبيان مدة العبادة . فالعبادة تتم فى الزمان ، والزمان وقت ، والوقت تطور ، والتطور تاريخ . ولا يهم بعد ذلك رفع الحكم أو عدم رفعه فالمهم هو بيان وقته . وسواء كان ذلك رفعا أم غير رفع فذلك خارج عن نطاق الحكم . لذلك كان من شروط النسخ انفصال الناسخ عن المنسوخ بمدة من الوقت . فالزمان هو الاساس « الانطولوجى » للنسخ ، وكأن النسخ يحدث فى حياة الانسان . فهو تطور فى الزمان الوجودى وليس فى التاريخ . فالغاية من تطور الوحى فى التاريخ هو تطور الشعور وارتقاؤه نحو الكمال ، وكان الناسخ أقوى من المنسوخ ، وتتحدد قوته بمدى احتوائه العلم والعمل على السواء . ولكن يتم النسخ بالفعل فى العمل وليس فى النظر . لا يوجد نسخ للعلم النظرى بل فى كيفية التطبيق العملى . وان تغير الاساس النظرى للسلوك ليس نسخا بل تغيرا له من حيث الامتداد والاحتواء (١٩٤) .

=

ووعده بالنصر . فلما انهزم سألته احمد : لماذا تعدنا بالنصر على عدونا ؟ فقال : ان الله تعالى كان قد وعدنى بذلك ولكن بدا له واستدل على ذلك قائلا « يمحو الله ما يشاء ويثبت » (١٣ : ٣٩) . فهذا كان سبب قول الكيسانية بالبداء ، الفرق ص ٥١ — ٥٢ ، وفى رواية أخرى صار المختار الى القول بالبداء لانه كان يدعى علم ما يحدث من الاحوال اما بوحي من الله واما برسالة من الامام . فكان اذا وعد أصحابه بكون شيء وحدوث حادثة فان وافق كون قوله جعله دليلا على صدق دعواه وان لم يوافق قال قد بدا لربكم . وكان لا يفرق بين النسخ والبداء ، اذا جاز النسخ فى الاحكام جاز البداء فى الاخبار ، الملل ج ٢ ص ٧١ — ٧٢ .

(١٩٤) النسخ هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب آخر على وجه لولاء لاستمرار الحكم المنسوخ ، ومن ضرورة ثبوت النسخ على

=

والنسخ أمر لا يتعلق بالتلاوة بل يتعلق بالاحكام والسلوك البشرى .
فالنص مع أنه عمل أدبى يتذوق بالتلاوة الا أن النصوص كلها أدب على
هذا النحو لا فضل لنص على نص من الناحية الجمالية . ولكن نص
الوحى جمال وتشريع ، تذوق وسلوك . كما لا يعنى النسخ تغيير الفكر
المسجل فى لوح أبدى فتلك صورة فنية الغاية منها اثبات تدوين العلم .
فالعلم المدون أكثر حفظا من العلم المروى شفاهاً أو المحفوظ فى الذاكرة أو
المتصور فى الذهن . لذلك قامت المعاملات على التدوين فى وثائق . ودونت
العهود والمواثيق . وكان حظ الكتب المقدسة التى لم تدون ساعة اعلانها
أقل بكثير من ناحية الصحة التاريخية من الكتب المقدسة الأخرى التى
دونت ساعة تبليغها . فأم الكتاب أو اللوح المحفوظ صورتان فئيتان

التحقيق رفع حكم بعد ثبوته . وترى المعتزلة أن النسخ لا يرفع حكماً ثابتاً
وانما يبين انتهاء مدة شريعة . والى ذلك مال بعض الأئمة فقالوا النسخ
تخصيص الزمان وعنوا به أن المكلفين اذا خوطبوا بشرع مطلق فظاهر
مخاطبتهم به تأييده عليهم . فاذا نسخ استبان أنه لم يرد باللفظ الا الاوقات
الماضية . وهذا عندنا نفى للنسخ وانكاره لاصله ورد له الى تبين معنى
لفظ لم يحط به اولا وتنزيل له منزلة تخصيص صيغة عامة والمخصص من
الصيغة العامة غير مراد بها ، استحالة أن يكون بياناً لان من شرط البيان
عدم التأخير الى وقت الحاجة ، الارشاد ص ٣٣٨ — ٣٤١ ، معنى النسخ
بيان انتهاء مدة العبادة فأن ورد الامر بالعباد مؤقّتا بغاية فذلك بيان نهاية
وليس بيان انتهاء ، الاصول ص ٢٢٦ ، الارشاد ص ٢٤٥ — ٢٤٦ ،
شروط النسخ (ا) أن يكون النسخ منفصلاً عن المنسوخ . فاذا كان توقيت
العبادة مبيناً فى الامر بها فليس توقيتها نسخاً لها بل هو بيان نهاية وان
كان الحكم معلقاً بغاية مجهولة كان بيان تلك الغاية بعدها نسخاً
« حتى يتوفيهن الموت » ، (ب) ألا يعلم المنسوخ الا بنص يرد فيها . فأما
الغاية التى يعلم سقوط الغرض عنها بلا نص فليست بنسخ ولذلك لم
يكن سقوط الغرض بالعجز والموت نسخاً ، (ج) أن يكون النسخ والمنسوخ
فى رتبة واحدة من جهة ايجاب العلم والعمل أو يكون النسخ اقوى
فى ذلك من المنسوخ . (فان كان مما يوجب العلم والعمل كان النسخ أيضاً
مثله وان كان المنسوخ موجباً يوجب العلم ، والعمل أولى بالجواز) ،
الاصول ص ٢٢٧ — ٢٢٨ .

للتدوين وتشخيصان للوحى وتشبيهان له (١٩٥) . وقد يقع النسخ في حكم كلئ أو في حكم جزئى طبقا لحاجة التغير ومقدار التكيف مع الواقع . فلو كانت الحاجة جذرية والتكيف أساسيا حدث النسخ الكلى . أما لو كانت الحاجة ضئيلة والتكيف صغيرا كان النسخ جزئيا (١٩٦) . فالنسخ رفع وليس تبديلا كى يأتى حكم آخر خير من الاول من حيث النفع أو مثله من حيث الكمال . ولكن هل يجوز النسخ في الاخبار كما هو جائز في الاحكام ؟ اذا احتوى الخبر على تصور نظرى فالنسخ لا يتعلق بالتصورات . فالمبادئ العامة التى يقوم عليها الوحى ثابتة لا تتغير . وانما التغير في كيفية تطبيق هذه المبادئ في الزمان والمكان حسب درجة استعداد الواقع وطبقا لدرجة تحمل الطاقة الانسانية . أما اذا احتوى الخبر احكاما فان النسخ يقع فيها . والنسخ لا يعنى البداء أى تغير العلم الثابت أو وقوع الخطأ فيه بقدر ما يعنى تكييف الحكم حسب الواقع ، والوحى حسب التطور من أجل تثبيت الشريعة والمحافظة على التقدم الذى احرزته الشعور الانسانى بفعل الوحى ودفعاته الاولى (١٩٧) .

(١٩٥) هناك عدة آراء في النسخ (أ) المنسوخ ما رفعت تلاوته وبقي حكمه ، وترك العمل بحكم تأويله (ب) المنسوخ ما بقيت تلاوته . فالنسخ لا يقع في قرآن نزل وتلى وحكم بتأويله بل النسخ في الحكم من التفسير الذى أراح الله عنهم المحن (ج) النسخ من اللوح المحفوظ ، فالنسخ لا يكون الا من الاصل (د) النسخ موجود دون بداء ولا خطأ ؛ مقالات ج ٢ ص ٢٥٠ — ٢٥١ .

(١٩٦) النسخ على ضربين (أ) نسخ جميع الحكم كنسخ وجوب الوصية للوالدين والاقربين بهرائهم (ب) نسخ بعض حكم الشيء كالصلاة الى بيت المقدس ، الاصول ص ٢٢٦ .

(١٩٧) اختلفت الروافض في الناسخ والمنسوخ هل يقع في الاخبار ؟ هناك فرقتان (أ) يجوز ، فيخبر الله أن شيئا يكون ثم لا يكون وهذا قول أوائلهم وأسلامهم (ب) لا يجوز لان ذلك يوجب التكذيب في أحد الخبرين ، مقالات ج ١ ص ١١٩ ، واختلفت أيضا الى فرقتين (أ) الناسخ والمنسوخ في الامر والنهى (ب) الرافضة غلت حتى زعمت أن الله يخبر بالشيء ثم يبدو له فيه ، مقالات ج ٢ ص ١٥٣ ، وردا على سؤال : هل يجوز النسخ في الاخبار وفي مدح الله هناك فرقتان (أ) طوائف من أهل الاثر ، يجوز

وإذا كان الوحي نوعان ، قرآن وسنة ، وهناك دليلان آخران
اجماع وقياس ، مهل يجوز لكل من الأدلة الأربعة أن يكون ناسخا
والآخر منسوخا ؟ ان الوحي ثابت لا يتغير بإرادة حتى ولو كانت ارادة
المرسل اليه . لذلك لا ينسخ القرآن الا قرآنا . ولا ينسخ القرآن
بالسنة على الإطلاق فذاك بيان وتخصيص وليس نسخا . الوحي كما
هو موجود في الكتاب قائم لا يمكن نسخه اما بنفسه او بسنة (١٩٨) .
فالنسخ قضية خاصة بتطور الوحي في التاريخ وقياس النظم على أساس
القدرات الانسانية واستعدادات الواقع . وقد اكمل الوحي في آخر

=
فيها يتأخر ناسخ لما تقدم مثل المدني للمكي (ب) لا يجوز ، مقالات ج ٢
ص ٢٥٣ — ٢٥٤ غلت بعض الروايف حتى زعمت أن الله يخبر بالشيء
ثم يبدو له فيه ، مقالات ج ٢ ص ١٥٣ ، مذهب المختار أنه يجوز البدء
لله ، وله معنيان البدء في العلم وهو أن يظهر خلاف ما علم والبدء في
الإرادة وهو أن يظهر له صواب على خلاف ما أراد وحكم . والبدء في
الأمر وهو أن يأمر بشيء ثم يأمر بعده بخلافه ومنه لم يجز النسخ ظنا أن
الأوامر المختلفة في الأوقات المختلفة متناسخة ، الملل ج ٢ ص ٧١ — ٧٢ .

(١٩٨) من قواعد النسخ (أ) لا ينسخ القرآن الا بقرآن مثله ، ولا يجوز
أن ينسخ شيء من القرآن بالسنة ، وعند البعض القرآن والسنة حكمان
من الله ، العلم والعمل بهما على الخلو واجب . فجائز أن ينسخ الله
القرآن بالسنة والسنة بالقرآن لانهما جميعا حكمان لله ينسخ من حكمه
ما يشاء ، مقالات ج ٢ ص ٢٥٢ ، ومن شروط النسخ أن يكون الناسخ
في نفس قوة المنسوخ ، الاصول ص ٢٢٧ — ٢٢٨ ، (ب) السنة تنسخ
القرآن وتقضي عليه والقرآن لا ينسخ السنة ولا يقضي عليها ، مقالات
ج ٢ ص ٢٥١ ، من جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة أن السنة
لا تنسخ بالقرآن ، مقالات ج ١ ص ٣٢٤ ، (ج) القرآن ينسخ السنة
والسنة لا تنسخ القرآن ، مقالات ج ٢ ص ٢٥١ ، اختلفوا في القرآن هل
ينسخ الا بقرآن وفي السنة هل ينسخها القرآن ، الاصول ص ٢٢٨ ،
واختلفوا في القرآن هل ينسخ بالسنة (أ) لا ينسخ القرآن الا قرآن ،
الاصول ص ٢٢٨ ، واختلفوا في القرآن هل ينسخ بالسنة (أ) لا ينسخ
القرآن الا قرآن ، وأبوا أن تنسخ السنة (ب) السنة تنسخ القرآن
والقرآن لا ينسخها (ج) القرآن ينسخ السنة والسنة تنسخ القرآن ،
مقالات ج ٢ ص ١٥٣ ، اختلفوا في نسخ القرآن بالسنة . فاجاز أصحاب
الرأي نسخة بالسنة المتواترة ومنع أصحاب الشافعي من نسخ القرآن
بالسنة ، الاصول ص ٢٢٨ .

مرحلة . فالمنسوخ الموجود في الكتاب لا يزال قائما كواقعة أو كمثال أو كنهوذج ، كقانون رخو مماثل لطبيعة رخوة . المنسوخ والناسخ اذن معا واقعة مثالية ، وهي تكيف النظم والتشريعات طبقا لدرجة استعداد الواقع . اذا وقع النسخ فانها يتم داخل كل درجة ، الكتاب داخل بعضه بعضا أو السنة داخل بعضها بعضا . ولكن السنة لا تنسخ القرآن . وكيف ينسخ الفرع الاصل ؟ والقرآن لا ينسخ السنة فكيف ينسخ الاصل الفرع ؟ كيف ينسخ اللاحق السابق ، وكيف ينسخ النظر العمل ؟ القرآن لا ينسخ السنة لا لان السنة أصل عليه بل لان السنة توضيح عملي لا تحتاج الى نسخ ، والعمل يتغير بتغير الظروف ، والسنة لاحقة على القرآن في الزمان . يكون النسخ هنا بيان تفصيل ووجه عبادة . ولا يمكن للقرآن أن ينسخ السنة فكلاهما وحى . وان حدث فيكون القرآن تصحيحا للسنة وليس نسخا . ولكن يمكن أن تنسخ السنة السنة . ويمكن اعتبار ذلك بيانا مغليرا للبيان الاول ، تغيير النظم بتغيير الواقع ، وتظل واقعة التغيير نفسها هي النموذج . ولا ينسخ المتواتر الا متواترا مثله . ولا ينسخ الواحد الا متواترا اقوى منه . ولا يمكن نسخ المتواتر بالواحد أو الواحد بالواحد . فالواحد قد يكون منسوخا ولكنه لا يكون ناسخا في حين أن التواتر قد يكون منسوخا بتواتر ، ويكون باستمرار ناسخا (١٩٩) . ولا يمكن نسخ شيء من القرآن والسنة بالاجماع أو بالقياس . فدليل النص ، قرآنا أو سنة ، أصل ، والاجماع والقياس ، كل منهما فرع ، والفرع لا ينسخ الاصل (٢٠٠) . ولكن يمكن تخصيص عموم النص بالقياس الجلى (٢٠١) .

(١٩٩) لا يجوز نسخ خبر الواحد بمثله والمتواتر . ولا يجوز نسخ المتواتر بغير الواحد ويجوز بمثله ، الاصول ص ٢٢٨ .
(٢٠٠) لا يجوز نسخ شيء من القرآن والسنة بالقياس ، الاصول ص ٢٢٨ .

(٢٠١) أجمع الفقهاء على جواز تخصيص العموم بالقياس الجلى الا من لا يقول بالقياس . واختلف أهل القياس في تخصيص العموم بالقياس الخفى فأجازة أكثرهم ، وأباه قوم منهم ، والجواز أصح ، الاصول ص ٢٢٨ .

ويستعمل النسخ كحل لمشكلة تعارض النصوص . ومع أن التعارض بين النصوص جزء من مادة علم أصول الفقه فيها يتعلق بالتعارض والتراجع إلا أنه يبدو أيضا كأحد مشاكل منهج النص . والتعارض لا يكون بالضرورة نسخا بل قد يكون مجعلا ومبينا ، عاما وخاصا ، مطلقا ومقيدا ، مستثنى منه ومستثنى تأكيدا على البعد الشخصي للنص . فالسلوك منه ما تشترك فيه الجماعة ومنه ما لا يكون الا شخصا فرديا خالصا . وقد ينشأ التعارض من وصف لنفس الفعل الفردى ولكن في حالتين أو في ظريفتين مختلفتين . وهو ما يدل على أن الوحي ليس نظرا فحسب بل هو وصف للنظر في مواقف عملية . وهو ليس نصا فحسب بل هو نص يتحقق في واقع . فلذا كان النظر هو الانسان والوضوح فان العمل هو القدرات الشخصية والمتغيرات الفردية (٢٠٢) . ومع ذلك فقد كان التعارض بين النصوص في حد ذاته موضوعا كلاميا مستقلا ولكن من ناحية وحدة الوحي وعدم وقوع التناقض فيه دفعا للخلاف بين الفرق وتمسك كل منها بنصوص لتأييد مذهبها . فانتقل الخلاف بين المذاهب ، نظرا لاعتبارها على الحجج النقلية ، الى تعارض بين النصوص ، وضرب الكتاب ببعضه ببعض ، وتجزئته والقضاء على وحدته في المعارك الكلامية بين الفرق . والتشابه في الآيات له قصد عملي في السلوك . فيؤول طبقا لحاجة كل عصر وظروفه . والتعارض انها هو مسك للاطراف جميعا في بؤرة واحدة وتجميع لوجهات النظر المختلفة في رؤية شاملة كدرس تعليمي في الوحدة والتعدد ما دمنا في اطار الثبات والتغير ومجرى التاريخ (٢٠٣) .

(٢٠٢) واختلفوا في الآيتين ، لكل واحدة منهما حكم مخالف لحكم الاخرى مما قد يجوز أن يجتمع حكمهما على اختلافه على انسان في وقتين ويتنافيان في وقت واحد . فيكون الحل اما النسخ لانه لا ينسخ القرآن الا القرآن واما نسخ آية لسنة عند من يجوز ذلك ، مقالات ج ٢ ص ٢٥٢ - ٢٥٣ .

(٢٠٣) التنبيه ص ٥٤ - ٨٢ ، كلام الله لا يتعارض ولا يتدافع ،

==

خامسا : اكتمال النبوة •

بعد تطور النبوة يكتمل الوحي فتتوقف النبوة . فالنبوة لا تستمر الى ما لا نهاية . وكل تطور ينتهى الى بناء ، وكل بداية لها نهاية ، وكل تحقق له كمال . ومع ذلك ، نظرا لارتباط الانسان بالنبوة ، وطول الفسح لها ، وتعوده عليها ، وركونه اليها فانه يظن أن حاجته لها دائمة فيأخذ الوسيلة بلا غاية ، ويتمسك بالنبوة دون تحقيق غايتها في استقلال العقل وحرية الإرادة . لا يتصور وقوف الخير ، ولا انتهاء العون ، طالما أنه مضطهد مهان ، مغلوب على أمره ، في حاجة الى قوة وغلبة . يتطلع الى ما هو أقوى من العقل ، وهى النبوة ، والى ما هو أقوى من الإرادة وهو الله . ففى المجتمع النبوى المضطهد لا سبيل الى مقاومته او الخلاص منه فى المجتمع المضطهد الا باستمرار النبوة بنبوة جديدة أو بتأويل النبوة الاولى بوظيفة جديدة تكشف سر النبوة كالإمامة أو الولاية أو الرؤية أو الحكمة ، وربما أيضا الإلهام والحدس والفراسة والكهانة وكل وسائل الاطلاع على الغيب والمعارف المباشرة . تستمر النبوة اذن فى مجتمع الاضطهاد كما قد تستمر فى النخبة والصفوة التى ترث النبوة وتنهل من نفس مصدرها كولاية الولي ورؤية الصادق وحكمة الفيلسوف وصفاء نفسه بصرف النظر عن كيفية الاتصال والحكم عليها نبوة أو الهاما أو درجة من درجاتها . فعلى النقيض من اكتمال الوحي وبداية العقل تستمر النبوة ولا تتوقف ثم يتوقف عمل العقل على الاطلاق . وبدل أن يستمر الاجتهاد يتوقف الاجتهاد وتستمر النبوة ، وتظل الانسانية فى حاجة الى وصي عليها أو من يستعمل النبوة للوصاية عليها (٢٠٤) .

الفصل ج ٣ ص ٤٨ ، كلام الله لا يختلف ، الفصل ج ٣ ص ٤٨ ، كلام الله لا يتناقض ، الفصل ج ٣ ص ٥٧ ، هلك الزنادقة وشكوا فى القرآن حتى زعموا أن بعضه ينقض بعضا فى تفسير الآي المتشابهة كذبا وافتراء على الله من جهلهم بالتفسير للآي المحكم ، التنبيه ص ٥٤ .

(٢٠٤) زعمت الخرمينية من الروافض أن الرسل تترى غير منقطعة ،

وقد يبلغ الامر في القول باستمرار النبوة الى حد القول بأن في البهائم رسلا . وما دامت هناك نبوة للجن والشياطين عند فريق اهل السنة فلماذا لا تكون في غيرهم من الحيوانات والطيور والحشرات عند فريق آخر (٢٠٥) . واذا كان الامر كذلك فلماذا لا تستمر أيضا في النباتات

وانما يدورون على الاغوار ، تترى الرسل بعد الرسول ولا ينقطعون ، مقالات ج ٢ ص ١١١ ، ويحيل البغدادي الى كتاب « دلائل النبوة » لمعرفة الفرق التي تقول باستمرار النبوة ، الاصول ص ١٥٧ — ١٥٩ ، وزعم أبو منصور أن رسل الله لا تنقطع أبدا . وزعم أنه صعد الى السماء وأن الله مسح على رأسه وقال له يا نبي بلغ عنى . ثم نزل به الى الارض ، وعين أصحابه اذا حلفوا أن يقولوا الا والكلمة ، مقالات ج ١ ص ٧٤ ، الفرق ص ٢٢٦ ، زعم أبو منصور أن الرسل لا تنقطع أبدا وأن الرسالة لا تنقطع ، الملل ج ٢ ص ١٢٣ ، وزعمت البيهقي (الخطابية) أن كل ما يحدث في قلوبهم وحى وأن كل مؤمن يوحى اليه ، ومنهم من هو خير من جبريل وميكائيل ومحمد . « وما كان لنفس أن تموت الا بأذن الله » أى يوحى منهم (٣ : ١٤٥) ، « واذا أوحيت الى الحواريين » (٥ : ١١٤) ، « وأوحى ربك الى النحل » (١٦ : ٦٨) ونحن أولى بالجواز ، مقالات ج ١ ص ٧٨ ، الفرق ص ٢٤٩ .

(٢٠٥) هذا هو موقف احمد بن حابط . فلبهائم رسل ، أرسل الله نبيا لكل نوع من أنواع الحيوانات حتى البق والبراغيث والقمل وحجته « وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا أهم أمثالكم » ، « ما فرطنا في الكتاب من شيء » ، « وما من أمة الا خلا فيها نذير » ، مع أن الله يقول في نفس الوقت « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » ، وانما يخاطب الله بالحجة من يعقلها . كما يتحدث القرآن عن لغة الطيور والحشرات « علمنا منطق الطير » ، « يأبها النمل ادخلوا مساكنكم » ، وكذلك قصة الهدد وحديثه مع سليمان . ومن معجزات محمد التي يرويها أهل السنة كلام الذراع ، وحنين الجذع ، وتسبيح الطعام . بالتالى لا تفترق حجج الحابطية عن حجج الاشاعرة . والرد على هذه الحجج يقويها مثل القول بأن التسبيح ليس بالكلام ولكن بلغة أخرى ، فكل كلام لغة وان لم تكن كل لغة كلاما . وبالتالى يمكن تأويل كل الحجج النقلية لصالح الحابطية مثل « وان من شيء الا يسبح بحمده » ، « ألم تر أن الله يسجد له ما فى السموات ومن فى الارض » ، « انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان » ، « اثنتا طوعا أو كرها قالت اتيتنا طائعين » ، وكذلك

وعند كل الكائنات الحية عند أنصار الحشائش والنباتات ؟ ولماذا لا تستمر في الجمادات وهى عند الله أيضا كائنات حية تسبح له بلغة لا يفهمها البشر ؟ اليس كل حيا مادام مخلوقا من الله الحى الذى يتصف بصفة الحياة ؟ والحقيقة أن القول بطلاق النبوة على هذا النحو واستمرارها هو أيضا فرض للوصايا على الانسان واستعمال لغة النبوة في مجتمع الاضطهاد ويقابل بها توقف النبوة في مجتمع السيطرة والقهر ، سلاح بسلاح ، ولا يفل الحديد الا الحديد ، استمرار النبوة عند المقهور في مقابل توقفها عند القاهر . وهذا تكليف ما لا يطاق . فالتكليف شرطه العقل والارادة ، ولا الحيوان ولا النبات ولا الجماد مكلف لانها تفتقد شرطى التكليف . يتصرف الحيوان بالطبيعة مثل النمل والعنكبوت وليس بالعقل والارادة . والحيوانات كالمجانين والاطفال والصبية تفقد أيضا شرطى التكليف . وان مخاطبة الجمادات في القرآن تصوير فنى . فالعالم عالم انسانى خالص . بالتصوير الفنى يمكن الحديث مع مظاهر الطبيعة كما يفعل الشعراء . وبالنظرة الانسانية الى الكون يمكن الحديث مع الطبيعة . ان الرسالة لا تبلغ الا للبشر ، للكائنات الحية العاقلة الجرة اى لكل ذى وعى ممكن لان مهمة الوحي تحرير الوعى الانسانى من الاسر الطبيعى او الاجتماعى كى يصبح وعيا مستقلا عقلا و ارادة . ان الانسان وحده من سائر مخلوقات الكون هو المحاور لله والطرف المقابل له في الرسالة . وهذا تكريم من الله لبنى آدم . والانسان سيد الكون ، وكل ما في الكون مخلوق له بما في ذلك الحيوان لطعامه

حديث « يوم يقتص للشاة الحياء من الشاة القرناء » . وصورة الحيوانات في القرآن هى أنها لاستعمال الانسان وفائدته مثل « والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة » (١٦ : ٨) ، « أحلت لكم بهيمة الانعام » (١ : ٥) ، « ومن الانعام حمولة وفرشا » (١٦ : ١٤٢) ، « والانعام خلقتها لكم فيها دفاء ومنافع ومنها تأكلون » (١٦ : ٥) ، « وجعل لكم من جلود الانعام بيوتا تستخفونها يوم ظعنكم » (١٦ : ٨٠) ، « ومن الناس الدواب والانعام مختلف ألوانه » (٣٥ : ٢٨) ، « الله الذى جعل لكم الانعام لتركبوها ومنها تأكلون » (٤٠ : ٧٩) .

وركوبه وزينته ومنفعته . الانسان وحده هو المكلف ، تقتصر النبوة عليه ثم تتوقف حين اكتمال الوحي وتحقيق غايته باستقلال العقل وحرية الارادة .

١ - هل الامامة استمرار للنبوة ؟

قد لا تكتفى الامامة بوظيفتها العملية في قيادة الامة وتطبيق شريعتها ولكنها تأخذ منحى نظريا وتصبح تشريعية بدورها ثم يتجاوز دورها الى أن تصبح استمرارا للنبوة ومفسرا لها وكاشفا عن أسرارها . وقد يصل الامر أخيرا الى أن تتجاوز النبوة الى الالهوية فيصبح الامام الها ويعود العلم الى التوحيد من جديد (٢٠٦) . ويظهر ادعاء النبوة في الجماعات المضطهدة من زعمائها احساسا منهم بالرسالة ورغبة منهم في تخليص مجتمعاتهم من الاضطهاد وأن تسهل له قيادتها وأن تدين له بالطاعة والولاء . يشعر الزعيم أنه منادى وأن صوتا داخليا يناديه . وهو احساس انساني خالص وليس له أى وجود واقعى خاصة اذا كان المجتمع تينيا حديث العهد بالنبوة يجد فيها الزعيم نفسه قادرا على التأثير اذا هو صاغ هذا الهاتف الباطنى في صورة نبوة فعلية حتى يحدث اثرها في السمع والطاعة . تبدأ النبوة اذن باحساس صادق من قائد أحس مجتمعه بالظلم والاضطهاد وأن عليه رسالة يؤديها وأن هاتف الحق يدعوه للانتصار . النبوة هنا احساس بالرسالة وهو احساس طبيعى في مجتمع مضطهد وفي قيادة مقهورة .

وتستمر النبوة في على وأولاده حتى الابن السابع أو الثانى عشر وهو المهدي المنتظر (٢٠٧) . بل أنها ما كان ألا تكون الا في على لولا خطأ

(٢٠٦) أنظر الباب الثانى ، الانسان الكامل ، الفصل الاول ، الوعى الخالص ، سادسا ، المخالفة للحوادث ، ٢ - التالى (أ) تاله الاثمه (ب) درجات التالى وطرقه (ج) وظائف الامام الكونية .

(٢٠٧) تقول غلاة الروافض بنبوة على ، الاصول ص ١٥٧ -

في المرسل اليه من الواسطة أو خديعة من الرسول الذي ادعى الامر الى نفسه ولم يكن له . وقد تخطى الواسطة عن قصد أو عن غير قصد . وقد يدعى الرسول النبوة له بالاتفاق والتواطؤ مع الواسطة أو بدونها (٢٠٨) . وقد تستمر النبوة في الائمة جميعا وتصبح الائمة نبوة وكل امام نبي في وقته (٢٠٩) . وقد تستمر النبوة في دعاة الائمة وليس

١٥٩ ، الفصل ج ٥ ص ٢٤ ، وفرقة قالت بأن علي بن أبي طالب ، والحسن ، والحسين ، وعلي بن الحسين ، ومحمد بن علي ، وجعفر بن محمد ، وموسى بن جعفر ، وعلي بن موسى ، ومحمد بن علي ، والحسن بن محمد ، والمنتظر كلهم أنبياء ، الفصل ج ٥ ص ٢٤ — ٢٥ ، وفرقة قالت بنبوة علي وبنيه الثلاثة الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية فقط وهم طائفة الكيسانية الفصل ج ٥ ص ٢٥ ، وفرقة قالت بنبوة محمد بن اسماعيل بن جعفر فقط وهم طائفة من القرامطة ، الفصل ج ٥ ص ٢٥ .

(٢٠٨) ومن غلاة الشيعة الغرابية يقولون ان الله أرسل جبريل الى علي فغلط في طريقه وذهب الى محمد لانه كان يشبهه وقالوا كانوا أشبه به من الغراب بالغراب ، والذباب بالذباب ، كان الرسول عليا وأولاده من بعده هم الرسل ، وتلحن صاحب الريش أي جبريل ، الفرق ص ٢٥ ، ص ٢٥١ ، اعتقادات ص ٥٩ — ٦٠ ، تلحن الغرابية جبريل ومحمدا ، وعند إحدى فرق الطولية أن الله بعث جبريل فغلط وصار الى محمد فاستحيا. الرب وترك النبوة في محمد وجعل عليا وزيره الخليفة من بعده ، التنبيه ص ٢٢ — ٢٣ ، وعند الجهرية بعث جبريل الى علي فغلط محمد فأمر بتنفيذ غلطه التنبيه ص ١٥٨ ، ويزعمون أن جبريل أزاغ الرسالة من علي الى محمد عهدا وقصدا لا غلطا وسهوا . وهؤلاء يسيؤون القول في جبريل ، اعتقادات ص ٦٠ ، يزعمون أن جبريل أزاغ الرسالة الى علي لكن محمدا كان أكبر سنا من علي فاستعان علي به ثم أن محمدا استقل بالامر ودعا الخلق الى نفسه ، وهؤلاء يسيؤون القول في النبي ، اعتقادات ص ٦٠ ، الفصل ج ٥ ص ٢٤ ، وعند الذمية بعث علي محمدا لينبئ عنه فادعى الامر لنفسه ، الفرق ص ٢٥٢ ، وغلاة الشيعة يكذبون النبي ويشتمونه ويقولون ان عليا وجه به ليعين أمره فادعى الامر لنفسه ، مقالات ج ١ ص ٨٢ .

(٢٠٩) انتحلت المفضلية (الخطابية) النبوة والرسالة ، مقالات ج ١ ص ١٧٨ ، وقالت الإمامية نبوة كل امام في وقته ، الاصول ص ١٥٧ — ١٥٩ ، وكان أحمد بن فائوس تلميذ أحمد بن حابط يقول مثله بالتناسخ . ادعى النبوة وقال انه المراد بقول الله ، « ومبشرا برسول من بعدى اسمه أحمد » الفصل ج ٥ ص ٤٠ .

في الاثمة وحدهم ويتحول داعي الامام شيئا فشيئا الى امام ثم الى نبي ، وقد يغالى الداعية فينكر النبوة ويجعل نفسه نبيا او يجعل غيره من القادة انبياء . وهنا تكون الدعوة او الامة ضد النبوة وبديلا عنها وليس فقط استمرارا لها ، ومفسرة اياها بل تكون هي النبوة الوحيدة ، وينزل الوحي على الامام ويعلم الغيب واسرار الله ويكون مؤيدا بالنصر على الاعداء وهو ما لم يحدث حتى للنبي (٢١٠) . وقد يصل الامر بالامام او بالداعية النبي الى حد الالهية فيصبح لها لا غرق بين المرسل والمرسل اليه . وتتبادل المواقف بين الاله والامام النبي نظرا لسيطرة النبوة الراسية على النبوة الافقية طلبا للقوة في مواجهة الخصوم وطلبا للطاعة من الناس . فلا تهم الرسالة أى النبوة الافقية بل يهتم الخروج على مجتمع السيطرة وتجنيد الناس . وقد لا يدعى الامام النبي بالضرورة الالهية اذ يفصل بين نفسه كامام او كداعية وبين الله . حينئذ قد يكتفى بأن تكون علاقته بالله علاقة حب ومعرفة وليست علاقة اتحاد أو حلول . وان رفع الامام النبي الى مرتبة الالهية لتقابل خفض أعدائه الى مرتبة الشيطانية أو الجنية ، كلها حالات نفسية للرفع والخفض ، للإيجاب

(٢١٠) ادعت المختارية نبوة المختار بن ابي سعيد الذي ادعى نزول الوحي اليه بظفر جنوده في حربهم ضد مصعب بن الزبير ولكن جنوده انهزمت ، التنبيه ص ٢٣ ، الفرق ص ٥٠ — ٥١ ، وكان داعية محمد بن الجنفية بعد انتصاراته وولاية الكوفة والجزيرة والعراقين . تكهن وتسجع ، وحكى أنه ادعى نزول الوحي اليه . ومن اسجاعه « اما والذي أنزل القرآن ، وبين الفرقان ، وشرع الاديان ، وكره العصيان . الخ » ، وحلقه السبئية على دعوى النبوة فادعاها عند خواصه . وزعم أن الوحي ينزل عليه ، الفرق ص ٤٣ — ٥٠ ، حاول ادعاء النبوة وسجع اسجاعا وأنذر بالغيوب عن الله ، الفصل ج ٥ ص ٢٥ ، وزعم المغيرة بن سعيد أنه نبي وأنه يعلم سر الله الاكبر ، ويهزم الجيوش ، مقالات ج ١ ص ٦٩ ، الفرق ص ٢٣٩ ، الفصل ج ٥ ص ٢٥ ، كما ادعى بيان بن سميان النبوة وأنه يعرف اسم اله الاعظم ، ويهزم العساكر وأنه يدعو الزهرة فتجيبه ، الفرق ص ٢٣٧ ، مقالات ج ١ ص ٦٧ ، التنبيه ص ٢٣ ، الفرق ص ٢٣٧ ، وزعمت بعض فرق الروافض أن الملائكة تهبط على الاثمة بالوحي ، مقالات ج ١ ص ١١٧ .

م ١٠ — النبوة — المعاد

والسلب ، ثلاثيات والنفي (٢١١) .

وإذا لم يكن الداعية نبيا فهو على الأقل شريك في النبوة أثناء حياة النبي ووريثها بعد مماته (٢١٢) . وان لم يكن شريكا فهو على الأقل

(٢١١) عند المقنعية اتباع مقنع وكان من أصحاب أبي مسلم صاحب الدعوة ، ادعى النبوة بعد النبوة وعظم أمره واجتمع عليه خلق كثير ثم ادعى الألوهية وقتل عاقبة الأمر ، اعتقادات ص ٧٩ — ٨٠ ، وزعم أبو الخطاب أن الأئمة أنبياء ثم آلهة . الألوهية نور في النبوة ، والنبوة نور في الإمامة . وعند الباطنية التوحيد هو التوحيد والنبوة معا حتى يكون توحيدا أو أن النبوة هي النبوة والإمامة معا حتى تكون نبوة ، الملل ج ٢ ص ١٥٦ ، وأحيانا يسمون الدهرية الباطنية ، الملل ج ٢ ص ١٢٤ ، عند الكاملية أصحاب أبي كامل أعلى المراتب مرتبة الملكية أو النبوة وأسفل المراتب الشيطانية والجنية ، الملل ج ٢ ص ١١٩ .

(٢١٢) زعمت الخطابية أن الأئمة أنبياء محدثون ، ورسائل الله ، وحججه على خلقه . لا يزل فيهم رسولان . واخذ ناطق والآخر صامت . الناطق محمد والصامت علي . فطاعتهم مفترضة على جميع خلقه . يغلّمون ما كان وما هو كائن . وزعموا أن أبا الخطاب نبي ، وأن طاعته مفروضة بأمر الرسل بنصب أبي الخطاب حيا في كناسة الكوفة . دعا إلى عبادة جعفر أبي الخطاب . كان صامتا في وقت جعفر ثم ناطقا بعده . مقالات ج ١ ص ٧ ، ص ٧٧ ، الفرق ص ٢٤٨ ، عند إحدى فرق الرافضة على علم ما علم من الرسول من علم الدنيا والآخرة ، وما كان وما هو كائن وعلم على بعد الرسول علما لم يكن الرسول يعلمه . فعلى أعلم من الرسول ، ويتوارث الأئمة بعده هذا العلم إلى اليوم . والعلم يولد معهم لا يحتاجون فيه إلى تعليم ، التنبيه ص ١٥٩ — ١٦٠ ، الخطابية وفرقها خمس تقول بأن الأئمة آلهة يعلمون الغيب وما هو كائن قبل أن يكون ، الفرق ص ٢٤٨ — ٢٥٠ . وعند البيهانية على يعلم الغيب ، ويعلم ما في الغد وما تشتمل عليه الأرحام من أولاد ، وما يغيب في بيوتهم . والأئمة يعلمون كعلي ، التنبيه ص ١٥٦ — ١٥٧ ، الإمام يعلم كل ما كان وكل ما يكون ، ولا يخرج شيء عن علمه من أمر الدين ولا من أمر الدنيا . الرسول كاتب فقط يعرف الكتابة وسائر اللغات ، مقالات ج ١ ص ١١٧ ، كما ادعى عبد الله بن معاوية الألوهية والنبوة حقا وأنه يعلم الغيب ، الملل ج ٢ ص ٧٧ ، وزعم المغيرة بن سعيد أن له قلبا تنبئ منه الحكمة ، مقالات ج ١ ص ٦٩ ، الفرق ص ٢٣٩ ، وزعم عبد الله بن معاوية ذي الجناحين أن العلم ينبت في قلبه كما تنبت الكفاة والعشب ، مقالات ج ١ ص ٦٧ ، الفرق ص ٢٤٦ ، الله يلهمهم العلم الهاما بغير تعلم ولا طلب ، الانتصار

وصى للنبي . وقد يكون الوصى أحيانا أكثر أهمية من النبي . فالنبي إذاً الكلمة وبلغها ولكن الوصى هو الذى يفسرها ويعطيها معناها ويكشف مخبأها . النبي بلا وصى صوت فى الهواء أو شكل على ورق . بل قد تتجاوز نبوة الداعية النبوة الاصلية وتعطى علماً لم تعطه الاولى (٢١٣) . وقد يبرز الامام أو الداعية النبى ذاته فى العلم . فيعلم ما لا يعلمه بعد أن ورث علمه من النبى أولاً . ثم فاقه وزاد عليه علماً وعمقاً وفهماً . ويتحول الرسول الى مجرد كاتب يعلم اللغات فى حين أن العلم الحى عند الامام ، وبالتالي تكون نسبة الرسول للامام نسبة الامى للعالم . وتتجاوز وظيفة الداعية المعرفية المعرفة العادية الى المعرفة عن طريق الالهام وهى فى الغالب المعرفة الصوفية . تنبع المعرفة فى قلب الامام وتصدر الحكمة منه . كما يعطى الداعية لنفسه الحق فى معرفة الغيب وهى المعرفة التى لا يعلمها أحد حتى الانبياء . بل انه ليس فى حاجة الى نبوة لانه الله والله يعلم ، وعلمه سابق على النبوة . ويكون الداعية قادراً على فعل المعجزات ما دام مؤيداً بالنبوة نظراً لالتصاق النبوة بالمعجزة ولشدة التوتر النفسى الذى يجعل الانسان قادراً على الاتيان

١٠٤ ، ص ١٥٣ - ١٥٥ ، أكثر من خص فرق الامة لم يذكر الصوفية ، وذلك خطأ لانه حاصل قول الصوفية ، لان الطريق الى معرفة الله هو التصفية والتجرد من العلائق البدنية وهذا طريق حسن ، اعتقادات ص ٧٢ . عند السبائية على شريك فى النبوة وان النبى مقدم عليه اذا كان حياً . فلما مات ورث النبوة فكان نبياً يوحى اليه ويأتيه جبريل بالرسالة ، التنبيه ص ١٥٨ ، وعند احدى فرق الحلولية محمد وعلى شريكان فى النبوة والرسالة ، وطاعتها ومعصيتها واحد لا فرق بينهما . وعلى نبى بعد محمد لقول الرسول « انت منى بمنزلة هارون من موسى » ، التنبيه ص ٢٣ ، انظر أيضاً الباب الخامس ، التاريخ المتعين ، الفصل الثانى عشر ، الامامة .

(٢١٣) زعم ابن سبأ (ابن السوداء) أنه وجد فى التوراة أن لكل نبى وصياً ، وان علياً وصى محمد ، وهو خير الاوصياء لخير الانبياء . نفاه على وبعد قتله قال والله لينبض لعلى من مسجد الكوفة عياناً تفيض من أحدهما عسلاً والآخر سمناً ويغترف منها شيعته ، الفرق ص ٢٣٥ .

بالاعمال غير المتوقعة ، حقيقة أو وهما (٢١٤) .

والحقيقة ان اعتبار الامام نبيا تعميم للنبوّة في حين أن النبوّة واقعة فريدة لا تتكرر . النبى هو وسيلة الاتصال بين نبع الوحي والآخرين ، وسيلة واحدة خاصة . في حين أن وظيفة الامام وظيفّة عملية خالصة وليست نظرية كوظيفة النبوّة ، تنحصر في تطبيق الوحي ، وتحويله الى نظام للجماعة . فاذا كانت وظيفة النبوّة نظرية وعملية فان وظيفة الامام عملية خالصة ولا تتجاوز الجانب النظرى الا بالاجتهاد في الفروع . تتمثل خطورة الامام النبى أو الداعية النبى في فتح الباب لظهور الادعاء والمتبين والمجانين وكل من لديه احساس بالاضطهاد أو كل من لديه احساس بأنه مختار مخلص صاحب رسالة . وكثيرا ما يحدث ذلك في المجتمعات التى تعتقد بالامامة والنبوة . كما تتمثل أيضا في تحويل الامامة من الوظيفة العملية الى الوظيفة النظرية وكثرة التفسيرات الخيالية للوحي ، وتصريف الطاقة البشرية في نظريات عن الحياة والكون والانسان يغلب عليها طابع الاشراف فيضعف العقل ويعود الى ما قبل اکتمال النبوّة ، ناقصا في حاجة الى عون . وتضعف الإرادة وتعود أيضا الى ما قبل اکتمال النبوّة ، ناقصة في حاجة الى معين . والحقيقة أن ادعاء

(٢١٤) اختلفت الروايف في الاثمة هل تجوز أن تظهر عليهم الاعلام . فقالت فرقة يجوز ذلك كما تظهر على الرسل لانهم حجج الله . فقال أن الرسل حجج الله ، مقالات ج ١ ص ١١٧ ، يجوز أن تظهر الاعلام عليهم وتنزل الملائكة اليهم ، مقالات ج ٢ ص ١١ ، وحكى زرقان عن هشام بن الحكم الرافض أنه أجاز المشى على الماء لغير نبى ، الفرق ص ٦٨ ، كما أجازوا لمغيرة بن سعيد وبيان ومنصور الكشف وقلب الاعيان على سبيل السحر ، الاصل ج ٥ ص ٧٩ - ٨٠ ، وادعى المختار بن أبى عبيد الثقفى من الكيسانية المعجزة عندما سمع باحراق دار أسماء ، وبعث من أحرقتها بالليل وادعى أن نارا من السماء نزلت فأحرقتها . وانتصر على أهل الكوفة لما تكهن . وقال أحد الاسرى لنجاشته : ما أنتم أسرتهم ولا أنتم هزمتهم بعدتكم وانها هزمتنا الملائكة الذين رأيناهم على الخيل البلق فوق عسكركم ، الفرق ص ٤٣ - ٥٠ ، وقد قيل نفس الشيء في حرب أكتوبر ١٩٧٣ من عبور الملائكة مع الرسول قناة السويس .

النبوة يقوم على أسس نفسية في مجتمع الاضطهاد وفي القيادة المضهدة سواء ادعاها القائد عن سوء نية حتى تتم له السيطرة على الجماعة او بصدق اعتقاد . فادعاء النبوة في كلتا الحالتين وسيلة يصطنعها القائد لاحداث السمع والطاعة وليس تحولا طبيعيا من الاحساس بالرسالة الى سماع الهاتف . وقد نشأ الانبياء الدعاة او الائمة الانبياء في مناطق الكوفة وجوها النفسى ، جو الاستشهاد والذى يبعد عن جو البصرة وبغداد الذى يغلب عليه العقل والمنطق . وقد يستعير الالهام او الداعية المتنبى بعض الصور والافعال النمطية من النبوات السابقة . فقد يتمثل المدعى للنبوة حياة النبى وسيرته فيكون حرفيا مثله بائع حنطة او تبن أسوة بباقي الانبياء الذين كانوا رعاة ونجارين وحتى تبدو النبوة في أضعف الناس وأبسطهم وأبعدهم عن الهرج والهالة والاضواء « يوضع سره في أضعف خلقه » (٢١٥) . كما يبدو أثر تاريخ الاديان في بعض الاساطير التى تحيط بهم خاصة وأن القائلين بها كانوا على علم بأساطير مشابهة في دياناتهم التى كانوا يعتقدونها قبل دخولهم في الدين الجديد (٢١٦) . ولكن ما يمهنا اليوم ليس تكذيب نبوة هذا أو ذاك فهذا أمر لم يعد له دلالة الآن ، ولم يمن لهذه الفرق القديمة وجود . ولا ينتج عن ذلك الا إثارة الاحقاد في وقت تحتاج الامة فيه الى وحدتها بين سنة وشيعة خاصة بعد اندلاع الثورة الاسلامية الكبرى في ايران والتأكيد على أن ليس

(٢١٥) قالت فرقة من الروافض بنبوة معمر بائع الحنطة بالكوفة . وقالت أخرى بنبوة التبن بالكوفة ، وثالثة (الخطابية) شيعة بنى العباس بنبوة عمار الملقب بخدّاش ، الفصل ج ٥ ص ٢٦ — ٢٧ .

(٢١٦) هذا ما يفسر نشأة التشيع من حيث هى قوالب ذهنية ونظريات وأساطير ، وليس من حيث واقع نفسى اجتماعى سياسى من مصادر دينية أخرى ، خاصة اليهودية ، عن حسن نية أو عن سوء نية . فكثيرا ما تظهر الثقافات الدينية الاولى عند المتحول الى الدين الجديد في حديثه عن الدين الجديد دفاعا أو تفسيرا . ومثال لذلك حديث بولس في رسائله عن المسيحية دفاعا وتقريظا وظهور جوانب عديدة من ثقافته وديانته اليهودية السابقة في عرضه للدين الجديد . أما سوء النية أو حسنها فهو عامل تاريخى يدخل في حيل التاريخ كجزء من العمل البشرى أى أنه بناء انطولوجى وليس حكما خلقيا .

المهم في الإمامة عقائدها النظرية بل آثارها العملية ، وهو مقياس أدولى
بين الظن النظرى واليقين العملى .

٢ — هل الرؤية أو الحكمة استمرار للنبوة ؟

هل تقوم الرؤية مقام الإمامة وتأخذ وظيفتها في استمرار النبوة ؟
هل الرؤية الصالحة درجة من درجات النبوة ؟ إذا كانت الرؤية قبل
ختم النبوة واكتمال الوحي وقبل المرحلة الأخيرة فهي ممكنة . بل ان
النبوة ذاتها ممكنة حتى ولو لم يقصها الوحي . فربما دعا اليها من الانبياء
الذين لم يقصوا علينا . وربما كانوا من حكماء البشر ولمهيمهم (٢١٧) . أما
بعد اكتمال الوحي وختم النبوة فالرؤية خيال باطل بالنسبة للنبوة
وان كان يمكن أن تكون حقا بالنسبة الى قدرة الانسان على التنبؤ
بمستقبله مثل قدرته على تذكر الماضي ومعرفة الحاضر . فالانسان ممتد
في الزمان ، ووعيه متصل من الماضي الى الحاضر ، ومن الحاضر الى
المستقبل . وان هموم الانسان لتظهر في الاحلام ، وتوقعاته للمستقبل
تترأى في الحاضر وبالتالي يسهل تفسيرها وقراءتها وترجيح أحد احتمالاتها
على الاخرى . وان رؤيا النبي ليست جزءا من نبوته لان النبوة لا تتم
الا في حالة اليقظة حتى يتم استيعاب الوحي وحفظه أو تبليغه لكتابة
الوحي للتدوين . فالوحي كلام والرؤية مجرد صور . وليس كلام الوحي
من اختيار النبي ليصف به ما يراه من صور بل هو وحي بالمعنى
واللفظ . ان رؤية النبي مثل رؤى غيره من البشر تعبير عن همومه اليومية

(٢١٧) كفر أهل السنة كل متنبئ سواء كان قبل الاسلام كزادشت
ويوراسف وماني وديسان ومرقيون ومزدك أو بعده كمسيلمة وسجاج
والاسود بن يزيد العنسي وسائر من كان بعدهم من المتنبئين ، الفرق
ص ٣٤٣ ، وكفروا من ادعى النبوة والالوهية أو من ادعى للائمة بنبوة أو الهية
كالسبئية والبيانبة والغرية والمنصورية والخطابية ومن جرى مجراهم ،
الفرق ص ٣٤٣ .

وتطلعاته المستقبلية (٢١٨) . الرؤية لها تفسير طبيعى فى حياة الانسان ولا شأن لها باتصال المرسل بالمرسل اليه . وهى مثل ما يخطر للبصر دون حضور موضوع أى الرؤية الباطنية للشعور بعد قلب النظرة . ويتم ذلك فى حال اليقظة كما يتم فى حال النوم ، ومثلها مثل أحلام اليقظة . وهى من فعل الطبائع ، طبيعة النفس وطبيعة البدن وليست من فعل الله . وإذا كان صدق الرؤية لا يتحقق الا فى الواقع يكون انواقع هو المحك فى صدق الرؤية وبالتالي لا تحتوى الرؤية على صدقها الباطنى . هى مجرد أضغاث أحلام تعبر عن مكنونات النفس ولا شأن لها بالصدق أو الكذب ، فهى ليست وسيلة للمعرفة بل استمراراً لحياة الشعور دون حالة اليقظة واعمالاً لخيال الانسان فى غياب العقل الواعى . فهى تفكير من نوع خاص ، وتفسيرها الصادق انما يتم بعد الوقائع ثم قراءة هذا الواقع فى صور الرؤيا . ولو لم تحدث الوقائع على هذا النحو لما امكن أن يكون للرؤية أى معنى (٢١٩) .

(٢١٨) ذكر فى القرآن منامات الانبياء مثل ما ورد فى سورة يوسف ، الدر ص ١٤٤ — ١٤٦ ، وفى الحديث أن الرؤيا الصالحة جزء من النبوة . وقد جاء على لسان النبى أنه لم يبق بعده من النبوة الا المبشرات وهى الرؤيا الصالحة وانها جزء من ستة وعشرين جزءاً من النبوة الى جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة الى جزء من سبعين جزءاً لتفاضلها فى الصدق والوضوح والصفاء من كل تخليط . أما رؤية غير الانبياء فقد تكذب وقد تصدق الا أنه لا يقطع على صحة شىء منها الا بعد ظهور صحته . حاشى رؤية الانبياء فانها مقطوعة الصحة ، الفصل ج ٥ ص ٨٩ — ٩٠ .

(٢١٩) اختلف الناس فى الرؤية على ستة أقاويل ١ — النظام ، الرؤية مثل ما يخطر للبصر وما أشبهها ببالك فتتمثلها وقد رأيتها ٢ — معبر ، الرؤية من فعل الطبائع وليست من قبل الله ٣ — السوفسطائية ، الرؤية سنبل ما يراه النائم فى نومه كسبيل ما يراه اليقظان فى يقظته على الخيلولة والحسبان ٤ — صالح قبه ، الرؤية حق ، وما يراه النائم صحيح كما أن ما يراه اليقظان فى يقظته صحيح . فان رأى الانسان فى المنام كأنه بافريقية وهو ببغداد فقد اخترعه الله بافريقية فى ذلك الوقت ٥ — الرؤية على ثلاثة أنحاء (أ) ما هو من قبل الله مثل تحذير الله الانسان فى منامه من الشر وترغيبه فى الخير (ب) من قبل الانسان (ج) من قبل حديث النفس

فان لم تكن الرؤية استمرارا للنبوة فهل الحكمة استمرار لها ؟ هل تستطيع النفس بتصفيتها أن تدرك ما يدركه النبي ؟ هل يستطيع الحكيم بعقله أن يدرك الحقائق كما يدركها النبي ؟ والحقيقة أن السؤال نفسه انما يتوجه الى النبوة الراسية لا الى النبوة الافقية اى الى نظرية الاتصال وليس الى النقل المتواتر . هو سؤال علوم الحكمة في نظرية الاتصال وليس سؤالا في علم الاصول بشقيه ، علم اصول الدين وعلم اصول الفقه الذى يتوجه الى النبوة في التاريخ وعبر الاجيال كعقائد نظرية وكسلوك عملى . ان تجرد النفس الناطقة بطبيعة الحال يجعلها قادرة على ادراك الحقائق النظرية . كما أن تفاوت النفوس في درجات الصفاء والتجريد تجعلها أيضا متفاوتة في درجات الإدراك . فالوحي بهذا المعنى عام وليس خاصا ، يستطيعه الفيلسوف كما يستطيعه النبي (٢٢٠) . واعتبار الوحي تعبيرا عن الطبيعة الانسانية ليس انكارا للنبوة بقدر ما هو اثبات لدوامها عن طريق نزوع الطبيعة . فالطبيعة هى الوحي ، والوحي هو الطبيعة . وكل ما يميل الانسان اليه بطبعه

والفكر . يفكر الانسان في منامه ، فاذا ما انتبه فكر فيه فكأنه شيء قد رآه ٦ . أهل الحديث ، الرؤية الصادقة صحيحة . وقد يكون منها ما هو أضغاث أحلام ، مقالات ج ١ ص ١٢٣ ، ج ٢ ص ١٠٧ ، الايانة ص ١١ ، وانكرت الجهمية الرؤية وقالت انها أضغاث أحلام في حين أثبتتها الاشاعرة ، التنبيه ص ٩٩ .

(٢٢٠) ومن الرؤيا ما يريه الله نفس العالم اذا صفت من اكدار الحسد ، وتخلصت من الافكار الفاسدة فيشرف الله به على كثير من المغيبات التى لم تأت بعد . وعلى قدر تفاضل النفس في النقاء والصفاء يكون تفاضل ما يراه في الصدق ، الفصل ج ٥ ص ٨٩ - ٩٠ ، وقد ادعت صابئة حران نبوة قوم من الفلاسفة ، الاصول ص ١٥٧ - ١٥٩ ، وادعى فريق آخر من الصابئة نبوة هرمس وواليس وزردثيوس وافلاطون وجماعة من الفلاسفة وسائر أصحاب الشرائع . كل صنف منهم مقرون بنزول وحي من السماء على الذين اقروا بنبوتهم . يقولون ان الوحي شامل للامر والنهى والخبر عن عاقبة بعد الموت وعن ثواب وجنة ونار ويكون فيها الجزاء عن الاعمال السابقة ، والمجوس يدعون نبوة زرادشت ونزول الوحي عليه من الله ، الفرق ص ٢٩٥ - ٢٩٦ .

هو الوحي ، وكل ما يتوجه به الوحي هو اتجاه في الطبيعة . الوحي والطبيعة شيء واحد . ولما كانت الطبيعة مستمرة فالوحي بهذا المعنى مستمر ، والنبوة دائمة . ولكننا أنبياء يوحى اليها من الطبيعة ، وصوت الطبيعة هو صوت الله . والوحي الطبيعي هو أكبر رد فعل على الوحي الرأسي ، فهو وحي بلا معجزات ولا ملائكة ولا أنبياء ، ومع ذلك يقر بالتوحيد وبالبعث وبالجزاء . مما يجعل استعمال لفظ الوحي هنا استعمالا مجازيا خالصا أى ادراك العقل القائم على الطبيعة . وبطبيعة الحال يستمر الوحي بهذا المعنى طالما أن هناك عقلا وأن هناك طبيعة (٢٢١) .

٣ - حفظ الوحي وبقاء الشريعة .

وقد يضاف الى الادعاء بالنبوة والقدرة على اجراء المعجزات القول بنسخ القرآن وإبطاله كله أو بعضه وبقدرة الامام الفبي على احضار قرآن جديد ووحى آخر وشريعة بديلة فيتوقف الوحي القديم ذاته وتنسخ شريعته كلية ويفسخ المجال الى الامة ، النبوة الجديدة . ويكون الامام الجديد من الصابئة أى من دعاة الدين الطبيعي ولا يكون من العرب بل من العجم مما يدل على الدافع السيايى وراء القول باستمرار النبوة ونسخ آخر شرائعها . فان لم يتم استبدال العرب كلية فيمكن استبدال فريق بفريق ، وظهور الامام النبى فى الجماعة المضطهدة . لذلك يجوز الذاء والنسخ ليس فقط داخل آخر مرحلة بل أيضا بعدها (٢٢٢) . وقد يشكك

(٢٢١) يرفض الباطنية المعجزات وينكرون نزول الملائكة من السماء بالوحي والامر والنهى . وينكرون أن يكون فى السماء ملك . ويتأولون الملائكة على دعائهم الى بدعتهم ويتأولون الشياطين والابالسة على مخالفهم . الفرق ص ٢٩٥ - ٢٩٦ ، أما الدهرية فينكرون الرسل والشرائع ليلها الى استباحة كل ما يحيل الطبع ، الفرق ص ٢٩٤ - ٢٩٥ .

(٢٢٢) عند اليزيدية (الخوارج) أتباع يزيد بن ائيسة بيعت الله نبيا ينسخ شريعة محمد ويكون صابئا كما يذكر وليس من جملة هؤلاء الصابئين ، الاصول ص ١٥٧ - ١٥٩ ، بيعت الله فى آخر الزمان نبيا من العجم ينزل عليه كتاب من السماء ، ويكون دينه دين الصابئة المذكورة فى القرآن

في الوحي المدون نفسه ، كله أو بعضه . فقد انتقل القرآن ورفع أو
أحرقت المصاحف قبل أن تجمع ، فالقرآن الاول غير القرآن الثاني .
وقد يحدث فيه التبديل زيادة أو نقصانا . مثال ذلك اخراج قصة يوسف
من القرآن لانها قصة عشق وكان العشق ليس أحد مظاهر الوجود
الانسائي مثل النبوة والعصبة (٢٢٣) . ولا خفاء في أن الدافع لذلك
دافع سياسي خالص من أجل التشكيك لدى العامة في الرسول ودحض

لا دين صابئة واسط أو حران ، وينسخ ذلك للمشرع شرع القرآن ،
الاصول ص ١٦٢ — ١٦٣ ، الفرق ص ١٠٤ ، ص ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، الملل
ج ٢ ص ٥٥ ، الاصول ص ١٥٨ ، ص ٣٢٥ ، ص ٣٢٢ — ٣٣٣ ، وأما
الكفرة الذين ظهروا في دولة الاسلام واستتروا بظاهر الاسلام واغتالوا
المسلمين في السر ... من قال بقول اليزيدية من الخوارج الذين زعموا
أن شريعة الاسلام تنسخ بشرع نبي من العجم ، الفرق ص ٣٥٦ —
٣٥٧ ، وزعم بيان بن سميعان أنه نسخ بعض الشريعة ، مقالات ج ١
ص ٦٦ ، وبيان بن سميعان عند قومه نبي نسخ بعض شريعة محمد ،
الفرق ص ٢٣ ، وهشام بن الحكم نسخ القرآن وصعد به الى السماء
لردة الامة بعد بيعتها لابي بكر ، التنبيه ص ٢٥ ، وهذه الفرق كلها تقول
بالبداء وأن الله تبدوا له البداوات ، التنبيه ص ١٩ ، عند المفوضة من
غالبية الشيعة الائمة ينسخون الشرائع ، مقالات ج ١ ص ١٨٦ ، الائمة
ناسخون أما على معنى البداوات أو ليس على معناها ، مقالات ج ٢
ص ٢٥٣ — ٢٥٤ ، ويجوز للائمة نسخ الشرائع وتبديلها وتغييرها ،
مقالات ج ١ ص ١١٧ ، ج ٢ ص ١١١ .

(٢٢٣) عند الرافضة انتقل القرآن أو وضع أيام عثمان ، وأحرقت
المصاحف التي كانت من قبل ، التنبيه ص ٢٥ ، ليس القرآن هو القرآن
بل شيء وضع واغتعل ، التنبيه ص ٢٨ ، بدل القرآن وحرف من مواضعه
وزيد فيه ونقص منه ، الانتصار ص ٦ ، ص ١٠٧ ، ويرى البعض أنه
نقص دون زيادة أو تغيير . ذهب كثير منه والامام يعلمه ، مقالات ج ١
ص ١٢٤ — ١١٥ ، القرآن مبدل زيد فيه ما ليس منه ونقص منه كثير
وبدل كثير ، الفصل ج ٥ ص ٢٢ ، القرآن فيه زيادة ونقصان ولكن
الامام ألم به ، مقالات ج ١ ص ١٦٦ ، وتنكر الميمنية من الخوارج أن
سورة يوسف من القرآن ، الفرق ص ٢٨١ ، وكما تنكر العجاردة الخوارج
نفس الشيء فهي قصة من القصص ولا يجوز أن تكون قصة العشق من
القرآن ، الملل ج ٢ ص ٤٣ — ٤٤ ، اعتقادات ص ٤٧ .

شرعيته اما بزيادة نص او بنقص نص آخر كان ينص صراحة على امام آخر .

وقد يبدو من المتناقض التسليم بأن النبوة في آخر الزمان . والحقيقة أن هذه معتقدات أهل السنة في علامات الساعة من أمور المعاد . ولكن المسيح الدجال لن يأتي بنبو جديدة . فقد توقفت النبوة والا لظلت الانسانية قاصرة حتى نهاية الزمان تنقصها مرحلة ابتداء من ختم النبوة حتى المسيح الدجال ، معلقة في التاريخ لا هي ناقصة تتطور ولا هي كاملة تعتمد على نفسها . ولا يأتي بشريعة جديدة ولكنه ينزل على شريعة الاسلام فيطبقها عنوة بعد أن تراخى في تطبيقها الحكام وتساهل فيها الناس ويحيى القرآن في قلوب الناس بعد موت (٢٢٤) . ومعظم الروايات عن آخر الزمان انها تعبر عن الامل في المستقبل والثقة بالنصر تهويضا عن ضعف الحاضر وهزائمه . فاذا ما ظهر في القدس أو حتى داخل العالم الاسلامي فانه يحرق الارض ويقضي على مظاهر القهر ، ويعيد توزيع الثروة ، ويوحد الامة ، ويقضي على التغريب ، ويقاوم التخلف ، ويجند الجماهير ، كل ذلك تعبيرا عن تطلعات المسلمين اليوم .

سادسا : وقوع النبوة .

بعد الحديث عن امكانية النبوة يأتي وقوع النبوة بالفعل . وما

(٢٢٤) تساعل القدماء : على أي وجه يكون نزول عيسى ومحمد آخر الرسل ؟ ينزل على نصره دين الاسلام فيقتل الدجال والخزير ويريق الخمر ، ويحيى ما احياه القرآن ويهت ما أماته القرآن ، الاصول ص ١٥٩ — ١٦٠ ، اذا نزل عيسى من السماء ينزل بنصرة شريعة الاسلام ويحيى ما احياه القرآن ويهت ما أماته القرآن ، الانصاف ص ٦٢ ، عيسى عند نزوله الى الارض في آخر الزمان انها يحكم بشرع نبينا لا بشرع جديد ، وعدم قبول عيسى الجزية وهو من جملة شرع نبينا لان قبول الجزية غايته الى نزول عيسى ، الحصون ص ٧٩ ، فكيف يستجيز مسلم أن يثبت بعده عليه السلام نبيا في الارض حاشي ما استثنته الآثار المسندة الثابتة في نزول عيسى في آخر الزمان ، الفصل ج ٥ ص ٢٢ .

يهيئها هو وقوعها في المرحلة الأخيرة التي تتضمن من قبل وقوعها في المراحل السابقة ، فالنهاية تدل على البداية في حين أن البداية لا تدل على النهاية . الحديث الأول مجرد حديث في الامكانيات النظرية وعدم الاستحالة العقلية في حين أن الحديث الثاني هو نقل لما وقع بالفعل وتناول لموضوع تاريخي ، بالإضافة الى صحة نقله . بالرغم من هذا الوقوع إلا أنه يمكن أيضا وجود أدلة عليه أما الأخبار منها في كتب الأنبياء السابقين أو أحوال النبي قبل البعثة أو المعجزات بالمعنى القديم أو الأعجاز بالمعنى الجديد .

١ - أخبار الأنبياء السابقين .

إذا كانت كل مرحلة تؤدي إلى المرحلة التالية فإن هذا التطور يكون مخبرا عنه . فالمرحلة السابقة تخبر عن قدوم مرحلة لاحقة . فالدليل على خاتم النبوة هو أخبار كل نبي سابق بما سيتلوه من تنبؤات وما يتبعه من أنبياء . والحقيقة أن هذا الدليل ليس حاسما من حيث الواقع وإن كان مقبولا نظرا . فدقة الوصف بالمكان والزمان والتعيين والاسم قد لا يكون دليلا على الصدق بل قد يكون دليلا على الكذب كما هو الحال في بعض الكتب السابقة مثل إنجيل يوحنا الذي يكثر من هذه التفصيلات للابهام بالصحة التاريخية . فتفصيلات الاطوار حتى ولو طابقت الواقع قد لا تعني صدق الواقعة . وماذا لو كان النص السابق محرفا ومبدلا في نصوص لم تثبت صحتها تاريخيا ؟ وماذا لو كان النص موضوعا وكثيرا من النصوص قد تم وضعها بعد حدوث الواقعة استقاطا من الحاضر على الماضي ؟ وماذا لو كان النص الاصلى محذوفا أو منقوصا من أجل تزييف الوقائع والطعن في شرعيتها ؟ وماذا لو كان النص مؤولا بحيث ينطبق على الواقعة بعد حدوثها ولا يشير اليها ؟ وماذا لو كان النص بغير ذي دلالة ثم تحدث الواقعة فتجعل النص دالا بل وتخلق فيه دلالاته قصدا بعد أن كانت الدلالة بالمصادفة ؟ وكيف يمكن الاستدلال بالمرحل السابقة وهي منسوخة خاصة إذا جاز النسخ في الأخبار جوازه في الأمر والنهي ، وإذا جاز في العلم جوازه في الإرادة ؟ وهل من

الضرورى أن تعلمه المراحل السابقة وتخبر عن قدوم مرحلة لاحقة أم أن ذلك يتكشف من الموضوع ذاته من خلال علاقة داخلية ، علاقة الوسيلة بالغاية ، أو العلة بالمعلول ، أو المقدمة بالنتيجة ، أو الافتراض بالقانون ؟ ولا يدخل هذا الاخبار ضمن المعجزات لانه ليس خرقا لقوانين الطبيعة ولا نقضا لجرى العادات (٢٢٥) . ولن يقتنع الاخبار به الا اصحاب الدين الجنيد الذين آمنوا بالمراحل السابقة وقدروا على تجديد الدين . أما الامم الاخرى التى لم تبلغها المراحل السابقة أو التى بلغت وأصرت على المحافظة على دين الآباء فبطل الاخبار بالنسبة لهؤلاء بغير ذى دلالة . كما أن مجرد الخبر هو ايمان بالرواية دون العقل ، والرواية ظنية طبقا لنظرية العلم . ومن ثم يصبح وقوع النبوة معتمدا على اخبار الانبياء السابقين ظنيا خالصا .

٢ — أحوال النبى قبل البعثة .

هل يمكن اعتبار أحوال النبى قبل البعثة دليلا على وقوعها وإثباتها لها ؟ ان معظم ما ينقل عن ذلك انها يأتى ايضا من الاخبار . وليست

(٢٢٥) معرفة ذلك بالاخبار ، وما يوجب العلم به وما لا يوجب ، المغنى ج ١٥ ، النبوات ص ٧ — ٨ ، وهذا هو المسلك الثالث عند الايجى ، اخبار الانبياء المتقدمين عليه من نبوته فى التوراة والانجيل . فان قيل ان زعمهم مجيء صفة مفصلا أنه يجيء فى السنة الفلانية فى البلدة الفلانية وصفته كيت وكيت فاعلموا أنه نبى باطل لان التوراة والانجيل خالية عن ذلك . وذكره مجملا لا يدل على النبوة على ظهور انسان كامل أو لعله شخصه آخر لم يظهر بعد . ويمكن الرد على ذلك بأن المعجزة واخبار السابقين مجرد دليل مكمل ، المواقف ص ٣٥٧ ، اخبار الانبياء المتقدمين فى كتبهم السماوية عن نبوته فهذه مجامع أدلة نبوته والاستقصاء فيها مذكور فى المطولات ، المحصل ص ١٥١ ، ص ١٥٤ ، بشارات الانبياء قبله . لذلك أذعنتم له جماعة من احبار أهل الكتاب مثل كعب الاحبار ووهب بن منبه وقبلهما عبد الله بن سلام وقبله بحيرا الراهب ثم النجاشى ، وقبله سيف بن ذى يزن . ولسماع شأنه عن أهل الكتاب آمن به العيسوية من اليهود غير انهم شكوا فى بعثته الى بنى اسرائيل ، الاصول ص ١٨٢ — ١٨٣ .

السابقة التى تنتهى اليه بتحقيق النبوة بل اللاحقة عليه التى تقص من اخبار الماضى . وهى فى غالبها اخبار آحاد لا تفيد الا الظن . والمتواتر منها ايضا بمفرده لا يفيد الا الظن طبقا لنظرية العلم لاحتياج الدليل النقلى الى دليل عقلى ولو واحد . وكثير من هذه الاخبار قد وضعت بعد البعثة ، اسقاطا من الحاضر على الماضى . فبعد ظهور العبقرية يتم الحديث عن بواردها ، وبعد وقوع النبوة يتم اكتشاف ارهاصات . وغالبا ما كانت فى كتب السيرة تبجيلا للرسول ، وتعظيما للنبي من أجل جعله فوق مستوى البشر ، متفردا بالوقائع ، مصطفى بالصفات . وعلم السيرة ليس علم أصول الدين . الاول نقلى خالص والثانى نقلى عقلى . تكنى فى الاول الحجج النقلية فى حين انها تظل فى الثانى ظنية ولا تتحول الى يقينية الا بحجة عقلية ولو واحدة طبقا لنظرية العلم فى المقدمات النظرية الاولى . ولو كانت معجزات قبل البعثة فانها لا تدل على البعث لان هذه المعجزات قد وضعت قبلها . وتكون المعجزة دليلا على صدق النبوة اذا كانت مقارنة لها لا قبلها ولا بعدها . واذا كان الرسول لا يكون كذلك قبل البعثة وهو مجرد انسان عادى لا نبيا ولا رسولا قبل البعثة فكيف تظهر عليه احوال غريبة ، كرامات او معجزات ؟ واذا كانت هذه الاحوال مجرد كرامات قبل البعثة ومعجزات بعد البعثة فهل ننتظر من الاولياء الذين تظهر عليهم الكرامات أن يتحولوا الى انبياء فيها بعد ؟ ليست المعجزات قبل البعثة مقدمات لتلك التى تقع بعدها فالمعجزة لا تحتاج تقديما بمعجزة اخرى أو تصديقا لما سيأتى بعدها من معجزات والا لتسلسل الامر الى ما لا نهاية وظهرت ضرورة معجزة أولى صادقة بذاتها لا تحتاج الى معجزة أخرى قبلها . وان حياة النبي قبل البعثة جزء من حياته الخاصة وليست العامة .

وقد تقسم احواله قبل البعثة الى أمور فى ذات الرسول والى أمور فى صفاته والى أمور خارجة عنها . فالأمور التى فى ذاته مثل النور الذى كان يتقلب فى آيائه الى أن ولد وهى حتما صورة مجازية للخير والحق والعدل ، والنور صورة الهية ولغة النبوة فى الديانات القديمة . والتقلب فى الآباء احدى صور التباسخ أو أحد مظاهر طول الابوة فى

النبوة في الديانات القديمة أو الفرق الكلامية . وهو ضد التصور
الاسلامى الذى يجعل المسؤولية فردية بما في ذلك النبوة التى لا تورث
ولا تورث بنص الوحي (٢٢٦) . وكيف يتولد النور في آباء النبى ولم يكونوا
مهتدين بعد بما في ذلك الجد والعم ، الاقرباء المباشرين الذين راوا
الرسول قبل البعثة أو الذين بلغتهم البعثة وهم احياء . أما ان كان في
ولادته مختوما مسرورا ، نزل واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى
على سواته فذلك تقابل الخير والشر ، النور والظلمة ، فاليد على العين
حماية لها من النور واليد على السواة تغطية لها . فالرسول خير وليس
به شر . وهو ما يضاد المألوف في الولادة . فالجنين لا يتحرك اراديا ولا
يعرف مكان عينيه من سواته . وربما يكون مغمض العينين من دماء الرحم ،
والسواة ادراك اجتماعى ينشأ بالتربية . وقد يكون ذلك تغطية لموضع
الوطىء في مجتمع يسوده الشذوذ الجنى ووطأ الولدان . أما ان يكون
خاتم النبوة بين كفتيه ، فهو تحويل المعنى الى شيء . فالختم هو النهاية
وليس الخاتم كما هو واضح في « وخاتمه مسك » . وكيف يدخل الخاتم
رجم الام ؟ وهل يكون في الاصبع أم بين الكفتين ؟ وكيف يقبض الجنين
عليه ولا يقع ؟ وما حجم الخاتم وشكله ومعدنه ؟ وكيف لم يرفض جسد
الام الجسم الغريب منه ؟ أما ان تطول قامته عند الطويل وتتوسط عند
الوسيط فذلك يدل على ان رؤيته ذاتية خالصة وانه يبدو على احسن
وجه طبقا لتصور الرائي . وان الذات هى التى تخلق الموضوع ، وان
الانسان يرى العالم على شاكلته ، وكما يهوى ويرغب . فالمسيح عند
الاسود أسود ، وعند الابيض أبيض . والرسول عند الطويل طويل وعند
القصر قصير . أما الرجم بالنجوم عند قرب بعثته وكون ذلك سبب
اسلام قوم من الكهنة فهو ادخال لعنصر الطبيعة في النبوة . فالطبيعة
ايضا تشعر بالنبى وتتنبأ به وتتهيا له . ولذلك نموذج في الانجيل بتنبؤ
ملوك المجوس بولادة المسيح بالنظر الى النجوم . والنجم في التصور

(٢٢٦) « واذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فأتهمن قال انى جاعلك
للناس اماما ، قال ومن ذريتى ، قال لا ينال عهدى الظالمين » (٢ : ١٢٤) .

القديم جسم لطيف مثير له روح وعقل ونفس وحياة ، وبالتالي فهو صادق فيما يخبر به (٢٢٧) .

والنوع الثانى من أحواله قبل البعثة هى أمور فى صفاته مثل الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد وبلوغه النهاية فى العلوم والمعارف وتهيد المصالح الدينية والدنيوية . وهى صفات عامة لا تميز النبى عن غيره ، ولا الرسول عن باقى البشر . فقد كان الصحابة كذلك . وهناك شجاعة القادة ، وفصاحة الخطباء ، وسماحة الاتقياء ، وزهد الاولياء ، وامانة الامناء على بيت المال ، وصدق المخلصين ، وعفاف المؤمنين ، وعلوم الحكماء ، ومعارف الصوفية ، ودفاع الفقهاء المجتسبين عن المصالح الدينية والدنيوية . والا كان الكل انبياء ورسلا ولم يتميز عنهم خاتم النبوة بشئ ، ولكانت النبوة سمات انسانية خالصة ، وقىما انسانية رفيعة تستهوى الناس كما تستهويهم سير الابطال والقادة والعلماء (٢٢٨) .

أما النوع الثالث من أحواله قبل البعثة وهى الانور الخارجة عنه . فهى تجتمع بين الصفات الجسدية العضوية ومظاهر الطبيعة وذلك مثل شق بطنه وغسل قلبه . والحقيقة أن ذلك لا يتعدى صورة معنوية للظاهرة كما هو الحال فى الامثال العامة . فالقلب ليس فى البطن بل فى الصدر . والشروع لينست فى القلب عالقة به فيغسل منها ولكنها صفات فى الاعمال يدركها العقل وتختارها الارادة . وان كان الرسول

(٢٢٧) لا نور فى ذاته مثل النور الذى كان يتقلب فى آبائه الى ان ولد ، ولادته مختوما مسرورا واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى على سواته ، خاتم النبوة بين كفتيه ، طول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسيط ، الرجم بالنجوم عند قرب بعثته وذلك كان سبب اسلام قوم من الكهنة ، الاصول ص ١٨٢ - ١٨٣ .

(٢٢٨) ومن صفاته الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد وبلوغه النهاية فى العلوم والمعارف وتهيد المصالح الدينية والدنيوية ، التحقيق ص ١٧١ - ١٧٢ .

أخيرا محضا دون شر فقد انتفت حرية ارادته واختياره بين الخير والشر ،
وامحى منه التكليف وضاع منه الاستحقاق . وهى صورة رمزية للعصمة
التي ستصبح اشكالا نظريا فيها بعد عندما يتحول صدق الرسالة الى
عصمة الرسول . أما اخلال الغممة فوقه فهى صورة للحماية والحفظ
والرعاية . ولكن هل الحماية من مظاهر الطبيعة فقط أم الحماية من شرور
البشر وضيغائن الاعداء ؟ وهل الامراض من حرارة الشمس وحدها ؟ وأين
الحماية من البرد وسائر الامراض ؟ وكيف توجد الغممة فى الحر القانظ
وعدم وجود البخار من البحار ؟ وكيف تظل الغممة وهى تسير بسرعة
الريح انسانا يسير بسرعة الابل ؟ أما تسليم الحجر والمدر عليه فهو
نوع من تعرف الطبيعة وحساسيتها للنبوة فى مقابل جحود البشر والتنكر
لها . وحديث الطبيعة مع النبی معروف فى تاريخ الاديان من قبل مثل
حديث سليمان مع الهمد والنمل . وحديث الحجر اعجوبة فى مجتمع
صحراوى فيه الحجارة فى وحشة الصحراء ، وسلام المدر ايضا أمنية
فى مجتمع صحراوى يرنو فيه الانسان للبعيد اذا ما عز القريب (٢٢٩) .

٣ — هل له معجزات بالمعنى القديم ؟

إذا كانت المعجزة بالمعنى القديم وفى المراحل السابقة على ختم النبوة
هى خرق قوانين الطبيعة والجزيان على غير المألوف فإن هذا المعنى لا يكون
ساريا فى آخر مرحلة من مراحل النبوة عندما يكتمل الوحي وتحقق
غايته وهو استقلال العقل وحرية الإرادة ، والا كان ذلك ارتدادا للماضى
وعودا الى التبعية وحاجة الانسان الى وصايا خارجية . وذلك انكار
للتقدم والتحقيق وقدره الوحي على تربية الانسانية وكمالها ورقيا .
المعجزة يقين خارجى لا ينفع فى مرحلة اكتمال الوحي واستقلال العقل
والارادة . بل انها تكون مناقضة لها . فالاسلام دين العقل والحرية .

(٢٢٩) الامور الخارجة عنها مثل شق بطنه ، وغسل قلبه ، واخلال
الغممة ، وتسليم الحجر والمدر ، الاصول ص ١٨٢ — ١٨٣ .

م ١١ — النبوة — المعاد

ولا تنفع معه خرق قوانين الطبيعة التى تنهدم بها قوانين العقل ، ويكون الفعل فيها لقدرة خارجية وليس لقدرة الانسان . فالمعجزة مستحيلة من حيث المبدأ فى آخر مرحلة من مراحل النبوة . ولكن هل هى واقعة ؟ (٢٣٠) .

١ — استحالة نقل المعجزة بالآحاد أو بالتواتر . اذا كانت المعجزة

واقعة بالفعل فليس هناك من سبيل الى معرفتها الا بالنقل . ولا يكون النقل الا بأخبار الآحاد ، أو بالأخبار المتواترة . وأخبار الآحاد لا تورث الا الظن ولا يحدث بها اليقين ، وتظل محتملة الصدق والكذب . وكثير من روايات المعجزات أخبار آحاد ، وأخبار غير متواترة . لذلك كانت كلها فى الاحاديث وليست من القرآن لان القرآن خبر متواتر نقله الكافة عن الكافة وليس كالحديث الذى به الآحاد والمتواتر . والآحاد لا يورث علما . ومن ثم لا يكون الآحاد طريقا الى العلم بوقوع المعجزة .

أما المتواتر فليس مجموع آحاد بل له شروط أربعة فى مقدمتها الاتفاق مع الحس والعقل بالاضافة الى العدد الكافى الذى يستحيل معه التواطؤ ، واستقلال الرواة عن بعضهم البعض ، وتجانس انتشار الرواية فى الزمان . لا يمكن اذن اثبات المعجزة بالتواتر لانها تعارض شهادة الحس وبداهاات العقل ومجرى العادات ، وهى أحد شروط التواتر . والتواتر فيها ليس مثل التواتر على شجاعة على لان شجاعة على تطابق الحس ومجرى العادات وليس فيها ما يناقض أوليات العقل أو قوانين الطبيعة . وكثير من روايات المعجزات كانت فى أصلها آحادا ثم أصبحت متواترة (٢٣١) .

(٢٣٠) ثبتت نبوته واشتهرت رسالته بالمعجزات والدلالات القطعية، الطوالع ٢٠٤ ، التحقيق ص ١٧ ، ما يظهر على يديه من الآيات الباهرات المعجزات القاهرة والحجج النيرة الخارقة للعادة والخارجة عما عليه العادة وتركيب الطبيعة . والله لا يظهر المعجزات ولا ينقض العادات الا للدلالة على صدق صاحبها وكشف قناعه ، واجاب الاقرار بنبوته والخضوع لطاعته والانقياد لأوامره ونواهيه ، الفرق ص ٣٢٦ .

(٢٣١) هذه المعجزات لا تثبت تواترا لكن مجموعها يفيد العلم ،

وقد توفرت الدواعى نظرا لغرابتها وشهرتها على نقلها متواترة ولكن لم يحدث ، وظلت آحادا مما يدل على أنها رؤية أفراد أى ادراك ذاتى لمعجب أو لجمهور أو خطأ حواس لمخدوع . ولا يمكن اثبات المعجزات بالاضطرار أو بالنظر والاستدلال القائم على التواتر . فالمعجزات لم تتواتر الا بعد أن كانت آحادا وربما كانت بدايات الآحاد وضعا . فهي تفقد اذن شروط التواتر . لقد وضعت الاحاديث التى تروى المعجزات فى فترة متأخرة ثم نسبت الى مبلغ الوحى ثم اختلقت الشواهد الحسية والوقائع المعينة والتحديدات الزمانية والمكانية للايحاء بأن الراوى انما قد روى عن مشاهدة مباشرة ومعينة للوقائع ومعاصرة للزمان . وهذا معروف فى تاريخ الاديان . فقد حدث نفس الشيء فى رواية الانجيل الرابع عندما أعطى الراوى التحديدات الزمانية والمكانية ووصف الوقائع المادية ليوحى بالمعاصرة مع أنه موضوع فى عصر متأخر . وهناك عدد آخر من الروايات لا تذكر المعجزات وتسكت عن تكذيبها . والسكوت ليس دليلا على التصديق وان لم يكن دليلا قاطعا على التكذيب . كما أن

الارشاد ص ٣٥٣ — ٣٥٤ ، هذه الوقائع لم تبلغ مبلغ التواتر ، الاقتصاد ص ١٠٦ — ١٠٧ ، آحاد هذه الامور غير معلومة ولا منقولة بطريق التواتر وانها هى مستندة الى الآحاد وهى مما لا سبيل الى التمسك بها فى القطعيات واثبات النبوات ، الغاية ص ٣٤٩ ، لم تثبت بطريق متواتر ، الغاية ص ٣٥٦ — ٣٥٧ هذه الاشياء لو وجدت لنقلت اليها نقلا متواترا لانها أمور عجيبة والدواعى على نقلها متوفرة . فلما لم تنقل نقلا متواترا علمنا أنها ليست صحيحة ولم نسلم بسلامتها عن الطعن . ولكن لا نزاع فى أنها لم تنقل اليها نقلا متواترا بل أنها نقلت على سبيل الآحاد ، ورواية الآحاد لا تفيد العلم . لا نسلم بأن رواة الغرائب التى يمكن الاستدلال بها الاستدلال بها على الرسالة بلغوا حد التواتر فانه ليس كل ما يذكر فى كتاب دلائل النبوة مما يصح الاستدلال به من طريق القطع على الرسالة ... لا نسلم أن رواة هذه الاشياء بلغوا حد التواتر ، المحصل ص ١٥١ — ١٥٢ ، وان لم يتواتر كل واحد منها ، الطوالع ص ٢٠٤ وأنظر أيضا نفس موضوع التواتر فى الاصول ص ١٧٩ — ١٨٠ ، ص ١٦١ — ١٦٢ ، النظامية ص ٥٦ — ٥٧ ، التهيد ص ١١٦ — ١١٩ ، الفصل ج ١ ص ٥٩ — ٦٠ ، الملل ج ١ ص ١٥١ — ١٥٢ ، التحقيق ص ١٧١ — ١٧٢ .

السكوت يمكن على اختلاف الاحاديث الراوية للمعجزات وفي عصر متأخر . ولو كانت موضوعة في عصر متقدم لا يمكن تكذيبها . واذا كان العصر المتأخر هو الذى وضع الاحاديث فان ذلك يدل على أنها حاجة اجتماعية شاملة تعم الجميع ، الرغبة في تعظيم الاشخاص . فالسكوت عليها ليس سكوتا في الحقيقة بل تعبيرا عن رضا جماعى ، لا عن تواطؤ بل عن حاجة . وقد كان في كل عصر من يكذب هذه الاحاديث ان لم يكن بالنقد الخارجى فبالنقد الداخلى اعتمادا على العقل . ففي عصر النقل والتفسير بالمأثور كان الغالب هو النقد الخارجى للرواية ولكن في عصر متأخر ظهر النقد الداخلى القائم على العقل ، وبدأ الشك في المعجزات ليس فقط كرواية ولكن أيضا كموضوع ، ليس فقط في السند ولكن أيضا في المتن . ليس فقط في الوضع التاريخى بل أيضا في خلق الواقعة . وربما في عصر آخر تصبح رواية المعجزات أكثر ضررا على الامة من أى شيء آخر اذا ما كان الجيل يدعو إلى التأكيد على سلطان العقل ودور العلم والاعتماد على الحرية والتخطيط وليس على اجراء المعجزات .

ولا يتعلق الامر بالسند وحده بل يتعلق أيضا بالمتن أى بصياغة الخبر . فالتواتر وان كان شرطا في السند الا ان النقل الحرفى هو شرط المتن ، بلا زيادة أو نقصان ، أو تقديم وتأخير ، أو اظهار أو اضمار . والنقل بالمعنى مثل خبر الآحاد لا يورث اليقين وبالتالي يكون الخلاف في صياغات الخبر وفي عدد المعجزات زيادة أو نقصانا وفي وصفها اجمالا أو تفصيلا مدعاة للشك فيها وبالتالي في رواياتها ، وعادة ما يكون الاتجاه في الرواية نحو الزيادة أكثر مما هو نحو النقصان . فكلما زاد التعظيم والاجلال زادت قدرة الخيال الشعبى على خلق الوقائع في السير وتاريخ الإبطال . وكلما حضر المعنى وتوترت النفس به نسج الخيال وقائع دالة عليه ، فالمعنى هو الذى يخلق الواقعة أكثر مما تدل الواقعة على المعنى . ويحدث ذلك اذا ما كانت هناك واقعة واحدة نمطية تستخدم كأصل في القياس الشعورى فتخلق طبعا له عدة وقائع أخرى على نفس المنوال . واذا ما تم ذلك في بيئة ثقافية وسياسية مواتية مثل الامية والقهر السياسى يزداد عمل الخيال من

الدعاة والقصاصين والرواة الهاء للناس عن مشاكلهم اليومية واغراقا في الاعجاب بسيد المرسلين . فيسر الحاكم الجالس وراءهم والمستفيد من مدح المداحين مرة لسيد المرسلين وخاتم النبيين ومرة لأمير المؤمنين ورئيس المجاهدين .

ولا يعنى انكار هذه المعجزات القديمة الظنية انكار وقوع النبوة . فوقوع النبوة لا يثبت حتى بالمعجزات المتواترة بهذا المعنى القديم . ولا يعنى وجود قدرة مطلقة أنها تثبت اطلاقها وسلطانها بالوقوف أمام قدرات أخرى ، قدرة العقل وقدرة الطبيعة ، بل الاقرب أن تكون متفقة مع العقل والطبيعة . وما دام العقل أساس الوحي ، وأن بديهيات العقل ومسلّماته هي ذاتها حقائق الوحي وتصوراتها فلا يكون هناك أى دور للمعجزة . النبوة طريق لإبصال الوحي ، والوحي هو العقل ، ولا حاجة الى دليل لاثبات النبوة أو لصدق النبي الا اتفاق رسالته مع العقل . ليس الشك في هذه المعجزات القديمة غياب التحدى منها بل لوقوعها ومعارضتها للعقل والطبيعة ولجوهر الوحي في آخر مراحلها . ان اثبات صدق المعجزة بصدق الرواية حتى ولو كانت متواترة هو اثبات صدق خارجي بصدق داخلي آخر ، وابتعاد عن الصدق الداخلى للنبوة مع مزيد من التضحية بأوليات العقل وقوانين الطبيعة وشعور الجماعة ، ورجوع بالوحي الى الوزراء ، الى مراحلها الاولى وكأن الإنسانية لم ترتق ، وكأن وعيها لم يكتمل باستقلال العقل وحرية الإرادة . وما الفائدة من جعل النبي هرقلا ؟ لقد كان من الصحابة مثل عمر خاصة معجبا بجانبه الانساني ، بشخصه وبعده وببإدائه وبرعايته لمصالح الناس . وكان العقلاء معجبين برسائلته وبشريعته دون ما حاجة الى اجراء المعجزات . وهل حديث الحيوانات وشهادة الابل بأن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله شرف للتوحيد ؟ وأين البراهين على وجود الله والدلائل على صدق النبوة امكانا ووقوعا ، هل تفهمها الابل ؟ ان هذا الجانب لاضعف أجزاء علم أصول الدين مع أمور المعاد ولا يوازى الذات والصفات والانفعال . صحيح أنها ضمن السبعيات دون العقلليات ولكن يمكن نقل السبعيات خطوة نحو العقلليات وجعلها كلها عقلليات . وقد كانت في الطريق الى ذلك لولا توقفها في المرحلة الاولى للحضارة الإسلامية في القرون السبعة الاولى .

ب — تصنيف المعجزات . لو كانت المعجزات في كتب موسى بها لطبقت عليها عدة مناهج مثل تحليل الاشكال الادبية (٢٣٢) . ومع ذلك يمكن اجراء ذلك على متون الحديث بالرغم من ظنيتها ويكون مقدمة نحو نقل السمعيات الى العقلية ، ونحو نقل العلوم النقلية مثل علوم السيرة والحديث الى العلوم العقلية . وسيقتصر التحليل على شيئين : الاول وضع المعجزات في اطار تاريخ الاديان . فقد صيغت بناء على أنماط مثالية سابقة معروفة ومروية في الجزيرة العربية وشكلت خيال الرواة للدين الجديد وربما وضع كثير منها في نطاق دسائس اليهود والنصارى ارجاعا للإسلام الى المراحل السابقة وطمساً لخصائص الدين الجديد لانه على مستوى المعجزات لا يمكنه الصمود أمام القدر الهائل منها في النبوات السابقة . والدليل على ذلك وضع علماء أصول الدين ما يسمى بالمعجزات الجديدة في اطار المعجزات القديمة وكيف اجتمع لخاتم الانبياء كل المعجزات القديمة بعد أن كانت متفرقة في الانبياء السابقين ، وكأنها مباراة ومنافسة في اجراء المعجزات ، كما وكيفا (٢٣٣) .

(٢٣٢) أنظر بحثنا « مدرسة الاشكال الادبية » ، مجلة الف ، القاهرة العدد الاول . وأيضا في « دراسات فلسفية » ص ٤٨٧ — ٥٢٢ ، الانجلو المصرية القاهرة ١٩٨٨ .

(٢٣٣) في بيان معجزة كل نبي على التفصيل مثلا ١ — علم آدم الاسماء كلها من غير درس ولا قراءة ولا كتاب ٢ — أنقذ نوح من الطوفان وظلمه منه ٣ — سلط الريح على قوم هود وما كان من شأنها في قوم عاد ٤ — دمر قوم صالح بالصيحة عندما عصوا أمره بشأن الناقة ٥ — نجا إبراهيم من النار ٦ — اخراج موسى يده بيضاء للناظرين ، وقلب العصا حية ، وحل عقدة لسانه وسائر الآيات التسع . ٧ — تليين الحديد لداود ٨ — تسخير الريح والجن والشياطين لسليمان ٩ — احياء عيسى الموتى وابرائه الاكبر والابرص . والنتيجة أنه اجتمعت لمحمد كل وجوه المعجزات التي تفرقت في الانبياء . وقد أفرد البغدادى لذلك مصنفنا خلاصا هو « الموازنة بين الانبياء » ، الاصول ص ١٨٠ ، وأصبح علما مستقلا أو جزءا من علم بين علم أصول الدين وعلوم السيرة .

والثانى تصنيف المعجزات فى مجموعات متناسقة من حيث مادتها طبقا للبيئة الجغرافية وهى بيئة الصحراء التى كانت الاطار المادى للخيال الجديد . فاذا كانت المعجزات المروية فى علم أصول الدين وحده تتراوح ما بين الاربعين والخمسين فانه يمكن تصنيفها فى سبع مجموعات تتعلق بالفلك أو الطبيعة أو الجهاد أو النبات أو الحيوان أو الانسان أو المجتمع .

١ — فبالنسبة للفلك تروى معجزتان . الاولى شق القمر أو انشقاق القمر أو انفلاق القمر . والاختلاف فى الصياغات يدل على عملية التخييل والخلق الفنى (٢٣٤) . فلفظ « شق » فعل متعد يدل على قوة خارجية فاعلة أكثر مما يدل عليه لفظ « انشقاق » وهو فعل لازم يوحى وكأن الفاعلية فى داخل الشيء وهو تصور أقل عظمة من الاول . فالقوة الخارجية فى الخيال أقدر من القوة الداخلية وأكثر تشخيصا وجذبا للانتباه من القوة الداخلية التى هى أقرب الى التفسير العلمى . واذا ما حدث الشق أو الانشقاق فانه يحدث بطبيعة الحال الفلق أو الانفلاق ، فهما حركتان متضادتان . ولا يمكن أن يظل القمر منشقا الى ما لا نهاية لان المعجزة خرق مؤقت لقوانين الطبيعة . وقد تعتمد الصيغة على نص قرآنى لواقعة مشبهة مع تغيير وقتها بدل أن تكون فى آخر الزمان كعلامة من علامات الساعة تحدث فى وقت النبى . ويضاف اليها التعليل لهذا النقل من الآخر الى الاول ، ومن المستقبل الى الحاضر مثل أن يكون ذلك ردا

(٢٣٤) شق القمر ، الفصل ج ٢ ص ٨٥ ، الارشاد ص ٣٥٣ — ٣٥٤ ، الاصول ص ١٨٢ — ١٨٣ ، الانصاف ص ٦٣ ، الفرق ص ٣٤٤ — ٣٤٥ ، ص ٣٢٦ ، الطوالع ص ٢٠٤ ، شق القمر فى السماء بالسبابة نصفين ، المسائل ص ٣٧٨ — ٣٧٩ ، النظامية ص ٥٦ — ٥٧ ، الاصول ص ١٦١ — ١٦٢ ، الاقتصاد ص ١٠٦ — ١٠٧ ، انشقاق القمر ، الاقتصاد ص ١٠٦ — ١٠٧ ، انشقاق القمر بدعوته « اقتربت الساعة وانشق القمر » (٥٤ : ١) ، ولو لم يقع ذلك لقال له أعداؤه متى كان هذا ؟ وهذه معجزة سماوية وكانت معجزاته من قبل ارضية ، التحقيق ص ١٧١ — ١٧٢ ، البحر ص ٥٩ ، الفصل ج ٢ ص ٨٦ — ٨٧ ، الغاية ص ٣٤٩ ، ص ٣٥٦ — ٣٥٧ ، الحصون ص ٥٥ — ٥٧ انفلاق القمر ، لمع الأدلة ص ١١٢ .

على الاعداء حين السؤال عن وقت الحادثة . ويحدث نقل آخر من الارض الى السماء لمعجزات السماء أقوى من معجزات الارض . وفي حالة الشق كفعل متعدد يظهر الفاعل وهو سبابة الرسول يشق بها القمر في السماء ، اشارة الى الطاعة وصورة للسكين ، وتوجيها للامر . وهذا ليس بجديد فقد حدث من قبل لدى انبياء بنى اسرائيل في توقف الظل والشمس . أما وقوف الشمس مدة من الوقت وردها بعد المغيب فواضح أنه نسج على اصل انشقاق القمر مرة بشق الكم ومرة بتغيير الكيف ، بتوقيف الحركة كما وقفت ليوشع بن نون عندما كان مع بنى اسرائيل يقاتل الجبارين (٢٣٥) . وقد يحاول بعض المعاصرين اثبات ذلك علميا فلا يثبت المعجزات ولا ينكرها . أو ينكرها كحادثة خارقة للعادة ويثبتها كحادثة طبيعية . وفي هذه الحالة يصبح العلم هو أساس الاثبات أو النفي وليس الرواية . كما يصبح مقياسا لصدق المعجزة ، وبالتالي لصدق النبوة ، ولا تصبح المعجزة مباشرة دليلا على صدق النبوة . ولما كان العلم نتاجا للغرب ، يصبح التراث الغربى مقياسا لتراثنا القديم ، وبالتالي يزداد وقوعنا في التفریب بدل تخلصنا منه . والحقيقة أن الشمس والقمر آيتان لله لا ينكسفان ولا ينخسفان لموت أحد بنص الحديث . يخضعان لقانون طبيعى ، ومسخران لنفع الانسان . وإى اضطراب فيها يسبب اضطرابا مشابها في حياة الانسان (٢٣٦) . وفي مجتمع صحراوي لم يكن

(٢٣٥) وقوف الشمس مدة من الوقت وردها بعد المغيب كما وقفت ليوشع بن نون عندما كان مع بنى اسرائيل يقاتل الجبارين ، ويحاول حسين الجسر اثبات ذلك علميا عن طريق تحول العناصر من السائل الى الغاز أو العكس ، الحصون ص ٥٧ — ٥٩ ، وقد أنكر النظام رواية ابن مسعود في انشقاق القمر ، الملل ج ١ ص ٨٧ — ٨٨ ، الفرق ص ١٣٢ ، ص ٣١٩ .

(٢٣٦) ذكرت « الشمس » في القرآن ٣٣ مرة . فهي تخضع لقانون طبيعى لا يتبدل مثل شروقها من المشرق وغروبها من المغرب « قال ابراهيم فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب » (٢٠ : ٢٥٨) ، « وسخر الشمس والقمر كل يجرى الى أجل مسمى » (١٣ : ٢ ، ٣١ :

للآلهة أو للسحرة فيه أى قدرة على خرق قوانين الطبيعة ، ولدى ثبائل تجهل قوانين العلم كان من الطبيعى أن يكون انشقاق القمر وتوقف الشمس فى الخيال الشعبى ولدى رواة المدح وكتاب التعظيم أحد وسائل التخييل وطرق الاختناع .

٢ — أما ظواهر الطبيعة الأخرى فتأتى هذه المرة من الأرض وليس من السماء . ليس من الشمس والقمر والنجوم وهى قيم فى نهار الصحراء وليلها بل من طبيعة أرضها وحاجاتها مثل الماء للسقى أو للوضوء . فمن هذا النوع نبع الماء بين أصابعه وقد يضاف الى ذلك الغاية أو العلة أو العلة الغائية لذلك وهو وضوء الجيش أو سقيه العدد الكبير من الماء اليسير أسوة بمعجزة الطعام ، اشباعه الخلق الكثير من الطعام القليل .

٢٩ ، ٣٥ : ١٣ ، ٣١ : ٥) « وسخر لكم الشمس والقمر دائبين » (١٤ : ٣٣) ، « وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره » (١٦ : ١٢ ، ٧ : ٥٤) ، « والشمس تجرى لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم » (٣٦ : ٣٨) ، « لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار » (٣٦ : ٤٠) ، « ولا يخل نظام الشمس الا فى آخر الزمان كعلامة للساعة مثل » « فإذا برق البصر ، وخسف القمر ، وجمع الشمس والقمر » (٧٥ : ٩) ، « إذا الشمس كورت » (٨١ : ١) ، « ان الشمس دليل على وجود الله كما هو الحال عند ابراهيم » « فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى هذا اكبر » (٦ : ٧٨) ، وهى نور للناس . « وهو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل » (١٠ : ٥) « وجعل القمر فيها نورا وجعل الشمس سراجا » (٧١ : ١٦) ، وهى مواقيت للناس للصلاة « أقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر » (١٧ : ٧٨) ، ومواقيت للعبادة والتسبيح « وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها » (٢٠ : ١٣٠) ، « أيا القمر فقد ورد ذكره فى القرآن ٢٧ مرة فى نفس المعانى ونفس الغايات . فهناك قانعون طبيعى « والشمس وضحاها والقمر اذا تلاها » (٩١ : ٢) ، « والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم » (٣٦ : ٣٩) . ولا يقسم الا بالثابت القائم « كلا والقمر » (٧٤ : ٣٣) ، « والقمر اذا انشق » (٨٤ : ٨) ، « ولا يخل الا كعلامة من علامات الساعة » « اقتربت الساعة وانشق القمر » (٤١ : ٣٧) ، « فإذا برق البصر ، وخسف القمر » (٧٥ : ٨) .

وقد يضاف شرب الدواب مع شرب البشر ، ما دام الكل عطشى ، وكائنات حية ، ورحمة عامة . ولو استمرت فترة الخلق كما تستمر عند الصوفية لشربت الطير والهوام وكل ذى حياة ونفس . كما يظهر النموذج القديم في تاريخ الاديان مذكورا في صياغة المعجزة مثل خروج الماء من الحجر لموسى واعتبار المعجزة الجديدة أعجب من النمط القديم . وقد تذكر شهادة الحاضرين لتوثيق المعجزة والتصديق بها أمام الشهود . وقد تتحول المعجزة من مجرد واقعة وقتية الى ظاهرة طبيعية دائمة فيصبح الماء عينين في مكان محدد مثل تبوك وقائمين الى الآن أسوة ببئر زمزم الذى يوجد حتى اليوم . فليس محمد أقل من ابراهيم واسماعيل وهو من نسلهما على أية حال . وبدلا من أن يأتى الماء نبعاً من الأرض قد يأتى نزولا من السماء فينزل المطر بدعواه حتى ولو في وقت الصحو دون ما حاجة الى غمام . فذاك أعظم حتى لا يكون هناك رابط ضرورى بين العلة والمعلول . ونبع الماء ونزول المطر في بيئة صحراوية جافة يعد معجزة في حد ذاته ، وفي مجتمع الماء حياته ، والجفاف موته (٢٣٧) .

(٢٣٧) ينبع الماء بين أصابعه ، اللعص ص ١١٢ ، لمع الأدلة ص ١١٢ ، الإرشاد ص ٣٥٣ — ٣٥٤ ، الأصول ص ١٦١ — ١٦٢ ص ١٨٢ — ١٨٣ ، الانصاف ص ٦٣ ، الفرق ص ٣٤٤ — ٣٤٥ ، الطوالع ص ٢٠٤ ، الاقتصاد ص ١٠٦ — ١٠٧ ، المواقف ص ٣٥٦ — ٣٥٧ ، رواية أنس ، الحصون ص ٥٩ ، نبوع الماء من بين أصابعه لوضوء جيشه وذلك أعجب من خروج الماء من الحجر لموسى ، المحصل ص ١٥١ — ١٥٢ ، نبعان الماء بين أصابعه بحضرة العسكر ، الفصل ج ٢ ص ٨٦ — ٨٧ ، وسقيه الالف والالوف من ماء يسير ينبع من بين أصابعه ، الفصل ج ٥ ص ٥٩ — ٦٠ . نبع الماء حتى رويت الجنود ودوابهم ، التحقيق ص ١٧١ — ١٧٢ ، نبعان منهما عين تبوك فهي كذلك الى اليوم ، الفصل ج ٢ ص ٨٦ — ٨٧ ، استنزال المطر ، الانصاف ص ٦٣ ، دعاؤه للمطر غاتى للوقت وفي الصحو فانجلي الوقت ، الفصل ج ٢ ص ٨٦ — ٨٧ ، وتكرر السمنية أن يكون سقية الالف والالوف من ماء يسير ينبع من بين أصابعه وغير ذلك ليس بذى دلالة على صدق الرسول في نبوته لانه لم يتحد الناس بذلك ولا يكون عندهم آية إلا ما تحدى به الكفار فقط ، الفصل ج ٥ ص ٥٩ — ٦٠ .

٣ — أما ظواهر الجهاد فهي في مقابل الماء في الصحراء فذلك مثل تسبيح الحمى بين يديه ، وتسليم الحجر عليه ، وكلام الجهاد (٢٣٨) . وقد يسبح الحمى بين يديه من فعله أو من يديه أى من فعل الرسول وهو أكثر اغراء نظرا لوجود العلة الخارجية من مجرد التسبيح بعلة داخلية ، تسبيح الحمى من ذاته . وقد يكون التسبيح بين الاصابع أو في الكف ، صورتى الحركة أو الثبات ، بين الاصابع نظرا لوجود صوت الخشخشة وفي الكف بلا أصوات طبيعية وهو أعظم وأقدر وأبلغ . وقد يسمع الحاضرون التسبيح أى بحضور الشهود والجمع الغير حتى لا تكون المعجزة ذاتية فردية وحتى يعطى لها تصديق موضوعى جماعى : فلو كان هناك احتمال الخطأ فى واحد فلا يمكن أن يعم هذا الاحتمال الجميع . وقد يسلم الحجر عليه ويتعرف على النبى . مقابلة بجهل الانسان وتكذيب غير المصدق به . فالجهاد أكثر تصديقا من الانسان . وقد يتكلم الجهاد من مجرد لمس النبى له وكأن النبوة كما هو الحال فى المثل الشعبى « تخلقى الجهاد ينطق » . فما بال الانسان لا ينطق تصديقا بها ؟ وفى جو الصحراء حيث يعز الكلام ، ولا يجد الاعرابى من يكلمه فانه يشعر لا محالة بكلام الحمى والجهاد له حتى يأنس

(٢٣٨) تسبيح الحمى ، الاصول ص ١٨٢ — ١٨٣ ، لمع الادلة ص ١١٢ ، الارشاد ص ٣٥٣ — ٣٥٤ ، الانصاف ص ٦٣ ، التمهيد ص ١١٥ — ١١٦ ، الفرق ص ٣٢٦ ص ٣٤٤ — ٣٤٥ ، تسبيح الحمى بين يديه أو من يديه ، الغاية ص ٣٤٥ ، الاصول ص ١٦١ — ١٦٢ ، الاقتصاد ص ١٠٦ — ١٠٧ ، البحر ص ٥٩ ، التحقيق ص ١٧١ — ١٧٢ ، تسبيح الحمى فى كفه ، الاقتصاد ص ١٠٦ — ١٠٧ ، البحر ص ٥٩ ، الغاية ص ٣٤٩ ص ٣٥٦ — ٣٥٧ ، تسبيح الحمى حتى يسمعه الحاضرون ، الغاية ص ٣٤٥ ، وفى ذكر القاضى عبد الجبار لتسبيح الحمى اشار الى صوت الخشخشة بطريق غير مباشر ، الشرح ص ٥٩٤ — ٥٩٧ ، تسليم الحجر ، الطوالع ص ٢٠٤ ، التحقيق ص ١٧١ — ١٧٢ ، قال أنس : كنا عند رسول الله فأخذ كفا من حمى فمسح فى يده حتى سمعنا التسبيح ، المواقف ص ٣٥٥ — ٣٥٦ ، وأنكر النظام ذلك ، الفرق ص ١٣٢ ، ص ٣١٩ .

في وحدته وكما هو الحال في الشعر العربي وفي كل شعر في الخطاب المتبادل بين الشاعر وظواهر الطبيعة .

٤ — أما ظواهر النبات فتمتاز فيما بينها بين الصوت مثل تسبيح العنب والرمان وبين الحركة أى الصورة مثل حنين الجذع ومجىء الشجرة في صورة هادئة أو انقلاعه في صورة عنيفة (٢٣٩) . فقد يسبح العنب والرمان بمجرد أن يحضره جبريل في طبق أمام الرسول تعرفا عليه . وفي حنين الجذع قد يزداد تفصيل اليايس حتى يظهر التناقض بين الحنين واليبس ، فالحنين يحتاج الى رطوبة وحياة وهو طبيعى في حين أن حنين

(٢٣٩) قال جعفر بن محمد الصادق عن أبيه أنه وهن رسول الله فأتاه جبريل بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب والرمان ، المواقف ص ٣٥٥ — ٣٥٦ ، حنين الجذع ، البحر ص ٥٩ ، الفصل ج ٥ ص ٥٩ — ٦٠ ، التحقيق ص ١٧١ — ١٧٢ ، حنين الجذع اليايس اليه ، الغاية ص ٣٤٥ ، ص ٣٤٩ ، البحر ص ٥٩ ، حنين الجذع اليه حتى التزم ، الاصول ص ١٨٢ — ١٨٣ ، حنين الجذع بحضرتهم جميعا ، الفصل ج ٢ ص ٨٦ — ٨٧ ، المواقف ص ٣٥٧ ، حنين الجذع الذى سمعه كل من حضره من الصحابة ، الفصل ج ١ ص ٨٣ ، بعده ١٤٥٠ مجىء الشجرة ، الفصل ج ٥ ص ٥٩ — ٦٠ مجىء الشجرة بأمره ورجوعها بأمره الى مغرسها ، الاصول ص ١٨٢ ، اقبال الشجرة اليه ورجوعها بأمره الى مغرسها ، الاصول ص ١٦١ — ١٦٢ ، انقلاع الشجر ، التحقيق ص ١٧١ — ١٧٢ ، ولما طالب الاعرابى منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة وهى على سقط الوادى فأقبلت تخذ الارض خدا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت الى نبتها ، حركة الجمادات منها قصة الشجرة وما روى ابن عباس أنه قال الاعرابى : أرايت لو دعوت هذا العذق فدعاه فجاءه ثم قال أرجع فرجع ، المواقف ص ٣٥٥ — ٣٥٦ ، الملل ج ١ ص ٨٧ — ٨٨ ، وقد أنكر عباد بن سليمان مجىء الشجرة ، مقالات ج ٢ ص ١٦٧ وعند السمنانية حنين الجذع ومجىء الشجرة ليس شئ من ذلك دلالة على صدق الرسول في نبوته لأنه لم يتحد الناس بذلك ولا يكون عندهم آية إلا ما تحدى به الكفار فقط ، الفصل ج ٥ ص ٥٩ — ٦٠ ، ويترتب القاضى عبد الجبار من التفسير العلمى لهاتين الواقعتين فاجابة الشجرة له حين دعائها دعوتها الى مكانها يمكن فهمه اما بقانون الجاذبية أو بخداع البصر لو كان وهما . وقد يفسر ذلك بعودة الجذع الى استقامته الطبيعية بعد أن كان مائلا أو ميله الطبيعى بعد أن كان مستقيما . الشرح ص ٥٩٤ — ٥٩٧ .

اليابس ايقاع تناقض بين الحنان واليبس أى بين الحياة والموت . وقد يزداد الحنين بالجذع حتى يلتزم أى يطوى نفسه على الرسول ويكور نفسه حوله ملتزما بتعرفه على النبى !

وقد يكون الحنين بحضور الجميع أى بحضور الشهود حتى يزداد الامر تصديقا ويتجاوز نقد خداع الحواس لفرد واحد . وقد يحن الجذع فى واقعة خاصة فى النبوة ليس فقط النبوة العامة بل احدى لحظاتها فى الخطبة . فقد كان الجذع منبرا قبل بناء المنبر ولم يشأ ان يستغنى عن الرسول فعاد الحنين اليه ومال عليه ولم يترك الرسول حتى طيب الرسول خاطره فعاد واستقام الجذع ! وقد يضم الصوت الى الصورة فيتكلم الجذع ويئن وهو يحن ويسمع الحاضرون كلامه . اما بالنسبة لحركة النبات فقد تجيء الشجرة بأمره وترجع بأمره الى مغرسها على عكس الانسان العاصى الذى لا يتهرب بأمر الرسول . فالرسول قدرة على تحريك مظاهر الطبيعة وتحريك النبات . قد توصف الحركة فقط فى صيغة مختصرة مثل مجيء الشجرة ، وقد تفصل الحركة بالعلة الفاعلة وهو الامر كما يفصل مار الحركة ذهابا وايابا الى مغرسها ايابا ومن مقلعها ايابا . وقد توضع الواقعة كلها فى قصة وحوار ، طلب أعرابى دليلا على النبوة واستجابة النبى لذلك باجراء الواقعة . وقد حاول المعاصرون تفسير ذلك علميا عن طريق قوانين الهواء ودفع الريح للجذع ومن خلال الثقوب فيتحرك وتحدث الصوت او بقانون الميل والعودة الى المكان الطبيعى . كما يفسر أجابة الشجرة له بقانون الجاذبية . وهذا يحيل المعجزة الى حوادث طبيعية لا تخرق قوانين الطبيعة بل تتفق معها ولكنها تجعل العلم هو الاسساس وبالتالي لا تصبح المعجزات دليلا على صدق النبوة أو وقوعها .

ه — اما ظواهر الحيوان فهى أكثر بكثير من ظواهر الفلك أو الطبيعة أو الجماد أو النبات نظرا لاهمية الحيوان فى البيئة الصحراوية طعما وركوبا ودفاعا . وتتفاوت ظواهر الحيوان بين الصوت أى الكلام والمكالمة والنطق والانطاق والشكوى والشهادة والخطاب والسلام والتكليم وبين

الصورة أى الحركة كالمجىء والذهاب أو حدوث تغير غير متوقع فى وظائف الحيوان . فمن معجزاته انطاق العجباء أو نطق العجباء أو نطق البهائم . فالنطق فعل طبيعى من الشئ فى حين أن الانطاق فعل فاعلة خارجية وهى أقوى من الحالة الاولى . والامر كذلك فى مكالمة الإعجم أو كلام الحيوان الإعجم . الثانية فعل طبيعى فى حين أن الاولى لها علة فاعلية خارجية . وتحت هذا العنوان العام يدخل كثير من الوقائع التفصيلية التى قد تقل أو تكثر . ومثال ذلك كلام الذئب أو مكالمة الذئب . فالاول للشئ والثانى للفاعل أو انطاق الله للذئب للاخبار عن النبوة أو شهادة الذئب له بالنبوة . وقد تأتى الصورة مع الصوت فتصبح الواقعة كلام الذئب ومجيئه أو بالحركة فقط فتصبح مجىء الذئب . وقد تتضح الغاية من الكلام فلا يكون مجرد قول بل شهادة أى قول حق بطريقة علنية أمام الأشهاد . وقد تتغير الواقعة ودلالاتها والهدف منها . فبدل أن يكون كلام الذئب للشهادة على النبوة تكون للاعتراف بأخذ شاة فى حين أن الخلق لا تعترف بنبوة محمد . وقد يأخذ الكلام صيغة انشائية بدلا من الصيغة الاخبارية تعبيرا عن الجانب الوجدانى فى الموقف فيصبح نموذج كلام الحيوان هى شكاية الناقة ، شكوى البعير ، شكوى البعير له بالتخصيص . وقد يتحول الامر من الشكاية الى شهادة بالبراءة فتشهد الناقة ببراءة صاحبها من السرقة او الى الكشف عن الشفقة والرحمة بالحيوان من الظبية التى ربطها الاعرابى فسألت الرسول الاطلاق حتى ترضع وليدها وضمنت الرجوع فأطلقها ورجعت وهى تشهد أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله أكثر مما يشهد الحكماء ببراهينهم ويثبتون بأدلتهم ! وقد تكون صيغة الكلام ليس مع الذئب أو الناقة أو الظبية بل مع الغزالة التى تسلم وتتعرف عليه . أما تغير الوظائف العضوية للحيوان فمثل درور الضرع من الشاة اليابسة الجرباء التى لا لبن لها مرارا ومثل أكل الارضة كل ما فى الصحيفة المكتوبة على الاشخاص ، بنى هاشم وبنى عبد المطلب حاشا أسماء الله أسنوة بما كان متبعا فى اليهودية المحافظة من تحريم مسح أو رمى أو وطئ أو اتلاف أى صحيفة عليها اسم الله بل يجب حينئذ لفها فى باطن الارض .

فأسماء الله لا تمحى (٢٤٠) ! كما أن لذلك أنماطا سابقة في تاريخ اليهود عند أنبياء بنى اسرائيل في كلام سليمان للدهد وحديث المسيح في المهد صبا . ولقد حاول المعاصرون ايجاد تفسير علمى لذلك استشهادا بالبيغاء ولكن البيغاء لا يفهم كما فهم الذئب والبعير والناقة والغزالة والظبية .

٦ — أما ظواهر الطعام والصحة أى ما يتعلق بالبدن فيأتى في المقدمة كلام الذراع أو تكليم الذراع ، الصيغة الاولى تصف الفعل والثانية تصف الفعل مع الفاعل . وأحيانا تتفصل الصيغة ويأتى سبب الكلام فتصبح كلام الذراع المسمومة . ولما كان هذا الكلام شهادة على النفس

(٢٤٠) انطاق العجماء ، نطق البهائم ، الانصاف ص ٦٣ ، الارشاد ص ٣٥٣ — ٣٥٤ ، لمع الادلة ص ١١٢ ، الطوالع ص ٢٠٤ ، نطق العجماء ، الاقتصاد ص ١٠٦ — ١٠٧ ، مكالة الحيوان الاعجم ، المحصل ص ١٥١ — ١٥٢ ، كلام الحيوانات العجم ، المواقف ص ٣٥٥ — ٣٥٦ ، كلام الذئب ، الفرق ص ٣٢٦ مكالة الذئب ، النظامية ص ٥٦ — ٥٧ ، انطق الله الذئب لما أخبر عن نبوة النبى ، الابانة ص ٢٤ ، كلام الذئب ومجيئه الفصل ج ٢ ص ٨٦ — ٨٧ ، مجيء الذئب ، الفصل ج ٥ ص ٥٩ — ٦٠ ، شهد له الذئب بالنبوة ، المواقف ص ٣٥٥ — ٣٥٦ ، خطاب الذئب لوهب بن اوس بقوله : أتعجب من أخذى شاة وهذا محمد رسول الله يدعو اليه الخلق فلا يجيبونه ، وهى كثيرة لا تعد ولا تحصى ، التحقيق ص ١٧١ — ١٧٢ ، شكاية الناقة ، شكوى البعير ، الفصل ج ٥ ص ٥٩ — ٦٠ ، شكوى البعير له ، الفصل ج ٢ ص ٨٦ — ٨٧ ، شهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة ، وكل قصة فى كتب السير ، المواقف ص ٣٥٥ — ٣٥٦ ، سلام الغزالة عليه ، الغاية ص ٣٤٥ ، تكليم الغزالة ، الغاية ص ٣٤٩ ، درور الضرع من الشاة اليابسة الجرباء ، التحقيق ص ١٧١ — ١٧٢ ، درور الشاة التى لا لبن لها مرارا ، الفصل ج ٢ ص ٨٦ — ٨٧ ، أكلت الارضة كل ما فى الصحيفة المكتوبة على بنى هاشم وبنى عبد المطلب حاشا أسماء الله فقط ، الفصل ج ٢ ص ٨٦ — ٨٧ ، ج ١ ص ٨٨ ، وقد انكر النظام تشبيه الجن بالبط ، الملل ج ١ ص ٨٧ — ٨٨ ، وعند السمناية شكوى البعير ومجيء الذئب ليس فى شىء من ذلك دلالة على صدق الرسول فى نبوته لانه لم يتحد الناس بذلك ولا يكون عندهم آية ما تحدى به الكفار ، الفصل ج ٥ ص ٥٩ — ٦٠ ، نطق الطفل الرضيع والحيوان الاعجم والحجر وشهادتها له بالرسالة والاستشهاد بالبيغاء ، الحصون ص ٦٠ — ٦١ .

فقد تصبح الصيغة شهادة الشاة المسمومة . وقد تتحول الواقعة الى قصة بها حوار مباشر مع تعليل لسبب الحديث وهو خلق الله في الذراع كلاهما وقول الذراع للرسول « لا تأكلنى انى مسمومة » . وقد تنقل بعد صيغ ظواهر الجمل مثل تسبيح الحصى فتصبح تسبيح الطعام من أجل تقابل بين الطعام المسموم والطعام الطيب . الاول ينبه على الشر والثاني يسبح بالخير . واذا ما عرفنا أن الدعوة كانت موجهة من يهودى فان هذه الواقعة بصيغتها المختلفة انما تدل على العناية بالنبى وحفظه من عداء اليهود له . أما الواقعة الثانية تكثير الطعام فلها صياغات عدة تختلف فيما بينها من البداية أو الوسط أو النهاية . فقد تكون البداية مجرد وصف لواقعة مادية وانما حدثت مثل جعل الطعام كثيرا . وقد يقرب الواقعة درجة من الخيال فتصبح تكثير الطعام القليل . وقد يزداد عليها العلة الفاعلة فتصبح تكثير الطعام القليل ببركته ودعائه . وقد تزداد الدلالة وتتحول من الواقعة المادية الى الواقعة الانسانية وتتحول البداية من الجمل والتكثير الى الاطعام والاشباع . فتصبح الصيغة اطعام الرسول المائتين والعشرات من صاع شعيرة مرة بعد مرة مع زيادة تحديد كمى للطعام ولعدد الناس ولمدة الزمان تقوية للدلالة واثارة للانتباه . وكذلك اطعمه النفر الكثير من طعام يسير قرارا بحضرة المجموع حتى يزداد الشهود ، وتتحول الواقعة من ادراك فردى عند يقع في خداع الحواس الى ادراك جماعى ورؤية موضوعية . وتصل الدلالة الى اقضاها عندما تصبح الصيغة اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل أو اشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير . وربما تزداد الصيغة وتتضخم على نحو انشائى بالترادف لاحداث مزيد من الاثر على الناس فتصبح اشباع العدد الكبير والجم الغفير من الطعام اليسير . وللواقعة نمط قديم في تاريخ الاديان في تكثير المسيح للطعام ، واطعمه الخلق الكثير من طعام قليل وشرب الخلق الكثير من الماء القليل ببركته ودعائه مع تحديد كمى للطعام بشمكتين وللشراب بقربتين ، وفاض من الطعام والماء ما يكفى لخلق أكثر . ومما لا شك فيه أن حضور جمع غفير بحضرة القائد أو الزعيم يجعل احوالهم النفسية في غاية التوتر وعواطفهم في غاية الحدة بحيث يفقدون الاحساس بالجوع والشبع والعطش والزوى

من الناحية العضوية . ويكنى أقل القليل من الطعام والماء لسد جوعهم وعطشهم ما دامت النفس في هذه الحالة من التوتر والعواطف في هذه الدرجة من الحدة . وهى تجربة نفسية انسانية يشعر بها عامة الناس من لقاء الامهات للابناء بعد طول غياب ولقاء المحبين بعد طول هجران ولقاء الصوفية بالله بعد مخاطر الطريق . أما الواقعة الثالثة فتتعلق بالامراض العضوية مثل ازالة الضر من الامراض . وقد تزايد على ذلك العلة الفاعلة المادية المباشرة مثل لمس اليد فتصبح شفاء الامراض العضال بمجرد لمسة أو العلة المعنوية غير المباشرة مثل الدعاء فتصبح شفاء الامراض العضال على يده بمجرد لمسه لاصحابها أو دعائه لهم . وقد يزداد التفصيل باسم الرحمة والمريض وحضور الشهود ومدة الشفاء فتصبح الواقعة ابراء عيني على من الرمد بحضرة الجماعات في ساعة . وقد يشتد الخيال بوقائع الصحة والمرض ويصبح استبدال الاعضاء والاطراف ابتداء من رد عين أحد أصحابه بعدما قلعتم فعادت أحسن مما كانت حتى احياء الميت بمجرد دعائه (٢٤١) . ولهذه الوقائع

(٢٤١) كلام الذراع ، الطوالع ص ٢٠٤ ، تكليم الذراع الفصل ج ٥ ص ٥٩ — ٦٠ كلام الذراع المسمومة ، الغاية ص ٣٤٥ ، المواقف ص ٣٥٦ ، شهادة الشاة المسمومة ، التمهيد ص ١١٥ — ١١٦ ، الفرق ص ٣٢٦ ، التحقيق ص ١٧١ — ١٧٢ ، خلق الله في الذراع كلاما لان الذراع قالت لرسول الله لا تأكلنى انى مسمومة انى مسمومة ، الابانة ص ٢٤ ، تسبيح الطعام ، الفصل ج ١ ص ٦٤ ، والواقعة الثانية صياغاتها كالاتى : جعل قليل الطعام كثير ، الفرق ص ٣٢٦ ص ٣٤٤ — ٣٤٥ ، الارشاد ص ٣٥٣ — ٣٥٤ ، الاصول ص ١٨٢ — ١٨٣ ، التمهيد ص ١١٥ — ١١٦ ، تكثير الطعام القليل ، الاقتصاد ص ١٠٦ — ١٠٧ ، تكثير الطعام القليل ببركته ودعائه ، البحر ص ١٥٩ ، تكثير الطعام القليل حتى يكنى الجمع الكثير والجم الغفير ، النظامية ص ٥٦ — ٥٧ ، اطعام الرسول الملقين والعشرات من صاع شعيرة مرة بعد مرة ، الفصل ج ٥ ص ٥٩ — ٦٠ ، الحصون ص ٥٩ ، اطعامه النفر الكثير من طعام يسير مرارا بحضرة المجموع ، الفصل ج ٢ ص ٨٦ — ٨٧ ، اشباعه الخلق الكثير من الطعام القليل ، المواقف ص ٣٥٦ — ٣٥٧ ، المحصل

أنماط سابقة في تاريخ حياة المسيح من ابراء الاكبه والابرص واحياء الموتى مع ان البيئة العربية لم تكن بيئة طب ودواء . مما يدل على تغلب النمط القديم أحيانا على البيئة كما تتغلب البيئة أحيانا فافتراض وقائعها كما هو الحال في ظواهر الحيوان . ويحاول بعض المعاصرين تفسير ذلك علميا عن طريق الإشارة الى قوانين الطب وزرع الاعضاء في الاجسام خاصة اذا كانت من نفس الاجسام . فاذا كان ذلك صحيحا تظل المعجزة خداعا لانها توهم الناس بأنها خرق لقوانين الطبيعة مع أنها حادثة طبيعية تتم وفق قانون طبيعي نجهله ولكن بتقدم العلم يمكن فهمه . وبالتالي يبقى الناس في الجهل ، ويرسى ايمانهم على الخداع . فاذا ما تعلم الناس اهتزت قواعد الايمان وتحولوا من الايمان بالعقائد والانبياء الى الايمان بالعلم والعلماء . ويكون الفضل لاكتشاف الحقائق للعلم . ويصبح العلم ضد الايمان تضاد الحقيقة للوهم . ويتحول الايمان بالمطلق الى ايمان بالنسبي خاصة اذا ما تغير العلم وتغيرت اكتشافاته . ويصبح الدين مجرد متعلق على العلم مبررا لوجوده من خلاله . وما دام وقع الدين في التبرير فلا فرق بعد ذلك ان يقع في تبرير العلم أو تبرير السياسة . وما دام يستمد وجوده من غيره فلا فرق بعد ذلك ان يستمد وجوده من رجال العلم بعد ان يصبح رجال الدين هم رجال العلم أو من رجال السياسة . وقد يتآزر الفريقان وتتحد السلطة الدينية مع السلطة السياسية في مواجهة حقائق الايمان التي هي حقائق المجتمع واوضاعه الحالية .

ص ١٥١ — ١٥٢ ، الاقتصاد ص ١٠٦ — ١٠٧ ، اشباعه الخلق الكثير من الطعام اليسير ، الاصول ص ١٦١ — ١٦٢ ، البحر ص ٥٩ ، اشباع العدد الكبير والحجم الغفير من الطعام اليسير ، الشرح ص ٥٩٦ — ٥٩٧ ، شفاء الضر من الامراض ، الانصاف ص ٦٣ ، شفاء الامراض العضال بمجرد لمسه ، الحصون ص ٥٩ — ٦٠ ، شفاء الامراض العضال على يده بمجرد لمسه لاصحابها أو دعائه لهم ، ابراء عين على من الرمد بحضرة الجماعات في ساعة وعين أحد أصحابه بعدما قلعت فعدلت احسن ما كانت ، احياء الميت بمجرد دعائه ، الحصون ص ٥٩ — ٦٠ .

٧ — أما الظواهر الاجتماعية المتعلقة به فهي مثل الأنداز بالغيب والتنبؤ به ، وقدرته على أحداث عاهات بالآخرين المعادين له أو الكاذبين عليه والمتذرعين لرفض مطالبه ، وما يتعلق بنبوته وطريقة الاتصال بمصدر الوحي أو ببعض شعائره مثل رمى الجمار . ولكن تتجلى هذه الظواهر خاصة في حروبه مع الاعداء وحميته وهو في مرحلة الضعف أو انتصاره وهو في مرحلة القوة سواء كان ذلك ساعة مولده أو بعد مولده وبعثته . فانبأؤه بالغيب واندازاته كثيرة . منها دعاء اليهود الى تمنى الموت واخبارهم بعجزهم عن ذلك وأنهم لن يتمنوه أبدا . وقد يتأنى ذلك بمعرفة الطباع واستقراء لسلوكهم في التاريخ دون أن يكون في ذلك بالضرورة تنبؤ بالغيب . ومن ذلك اندازه بمصارع أهل بدر بحضرة الجيش موضعا موضعا . وقد يكون ذلك نتيجة للمعرفة بقوانين الحرب وادراكا لموازين القوى . أما اخطاره بالنور الواقع في سوط الطفيل فربما لانعكاس الضوء على السيف في وهج الشمس من كثرة النزال واستعمال ذلك نفسيا من أجل شحذ الهمم وتقوية الروح المعنوية .

أما دعاؤه على الذى قلد مشيته بأن يكون كذلك فقد يكون ذلك أثرا نفسيا على المتلد من هول ما فعل وهو تقليد مشية الرسول وتحويل الامر الجاد الى أمر هزل وارتباك . فتحويل المثلث المصطنع الى مثلث طبيعي . أما دعاؤه على بنت الحارث الذى ادعى أن بها بيضا فبرصت في الحال فقد يكون هذا البياض الاول بدايات البرص الذى لم يتعرف عليه الحارث . أما عدم تكاثر الجمار بالرغم من رميه أجيالا وأجيالا فقد يكون ذلك من فعل الريح أو أنه يؤخذ منه نفسه ليرمى من جديد أو لأنها من صغرها لا يمكن أن تكون جبلا حتى جيل الرواة فتكوين الجبال يحتاج الى ملايين السنين ومعاصر لعمر الأرض . أما ظهور جبريل مرتين مرة في صورة دحية بحضرة الناس ومرة أخرى في صورة رجل لم يره أحد من قبل فطبيعى ألا يرى الانسان وظيفة المخاطب أى الطرف الآخر الا اذا كان هو الطرف الاول المحاور . أما الباقون فلن يروا فيه الا مجرد انسان سواء كان معروفا من قبل أو لم يكن كذلك . أما وقائع قصة هروبه من مكة واختفائه بفار حراء فهي تدل كلها على الحماية والرعاية والنصر المرتقب . فالرمى بالتراب من أجل اعماء العيسون

يحدث من جراء اثاره الغبار كما هو الحال في العواصف والضباب التي يصعب معها الرؤية . وعدم رؤية الاعداء له في الغار ممكن اذا كان الموضوع خارج زاوية الرؤية اذا رأى الانسان أمامه وكان موضوع الرؤية تحت قدميه أو العكس . اما قصة فتح الباب في حجر صلد في جنب الغار فهي طويلة الصياغة القصص منها الايحاء بالتعجيز . فالحجر صلد وليس رخوا ، والباب المفتوح في جنب الغار وليس في واجهته مما يدل على الصعوبة في نوع الحجر وفي مكان الفتح . اما كون الباب موجودا من قبل فهذا ما يحتاج الى علماء الآثار وليس الى مجرد رواية الراوى . والدليل العقلى المروى بأنه لو كان موجودا يومئذ لما أمكن الاختفاء فيه يكشف عن الرغبة في الاقناع العقلى متجاوزا البحث الاثرى . وان تحليل العلة بعلة الاقناع والتحديد الكمى معروف من تاريخ الروايات انه لا يدل على شيء واقعى بقدر ما يدل على اكبر قدر من الايحاء بالصدق في الاختلاق . والتأكيد على الزمان بأنه مازال ظاهرا حتى اليوم يدل على القدرة على الصمود في وجه عوامل التعرية وهزات الارض . وشهادة الناس من كافة أرجاء الارض ضرورية حتى تتحول الرؤية الذاتية للفرد الى رؤية موضوعية للجماعة . وان عدم قدرة أهل الارض فتح الباب الثانى لهو ابراز للتحدى وهو أحد شروط المعجزة . ويماد الاستشهاد بجموع الحاضرين من قريش الذين كان بإمكانهم رؤية الباب لو كان هناك . ويزداد الامر اعجابا عندما توجد آثار رأسه وكتفيه ويديه باقية حتى اليوم في الحجر . مع أن الحجر لا ينطبع بآثار اليد أو الرأس أو الكتفين ، ولا يتأثر الا بعوامل التعرية على مدى مئات السنين . وان الاهتزازات الارضية لقادرة على احداث تغيرات في الصخور ما يتخيله الانسان على أنه أبواب ومغارات تنفتح وتنغلق وما يراه الهارب انه تم لاختفائه عن أعين الاعداء . ولكى تكتمل الصورة ترسخ قوائم غرس سراقية في الرمال . وقد يحدث ذلك من شدة الركض حتى الوصول الى منطقة كثبان رملية فتغوص فيها القدمان كما تغوص المركبات وتدور العجلات حول نفسها في المكان . هذا في مرحلة الترقب والخوف وقبل انتصار البعثة . اما بعد الاعلان عنها وقوة الشوكة والتمكن من اسباب الغلبة فتظهر وقائع المقاومة والنزال والوقوف في وجه الاعداء : وقد ترتبط في البداية ببعض الظواهر الاخرى مثل الطعام . فكما أمكن تكثير الطعام فكذا

أمكن قضاء غرماء جابر من تمر يسير حشى بجانبه وتزويد عمر أربعمئة راكب بتمر يسير . وبقي التمر بالجانب ، في مكان معين خاف عن الاعين وليس في الامام . وعلى نمط رمى التراب في وجه الاعداء في حالة الدعوة السرية يمكن أيضا بعدد الدعوة العلنية رميه في وجوه الكفار يوم الحرب فيصيب عين كل واحد فينهزموا . وليزداد ذلك تأكيداً تأتي الحجة العقلية « وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى » . وقد يغالى بعض المعاصرين في اعتبار ذلك نوعاً من الغازات أو الاشعاعات أو الغبار النووي الذي لا يفرق بين الاعداء والاصدقاء ، احساساً بعجزهم عن مجارات العلم ، وتحويلهم العلم الى نوع من المعجزات الجديدة . قد تحدث معجزات أخرى في الحروب ، بعضها معلوم وبعضها مجهول مثل دفاع اربد عنه . وقد تحمى المدن قبل البعثة واثناء ولادته اكراما له مثل رمى الله جيش أبرهة صاحب الفيل بالحجارة عام غزوه مكة وتلاوة ذلك في القرآن حتى الآن بركة ودعوة . فلبيت رب يحميه . فكما أن شخص الرسول محاط بالرعاية فكذا مكان مولده ، ومركز شعائره ، وقديسية مدينته . ولا يمنع ذلك من وجود طير جارح في الصحراء بجموع غفيرة كما هو الحال في موسم الهجرات تبحث عن طعامها في صحراء قاحلة . فلما وجدت الجيش وبقايا طعامه وروائحه حطت عليه كما يحط الجراد على الزرع فلا يبقى منه شيء (٢٤٢) . لذلك كانت المعجزات بهذا المعنى القديم طريقاً مسدوداً ولم تعد دليلاً على وقوع النبوة أو صدقها . وأصبح الدليل نوعاً

(٢٤٢) انبأؤه بالغيب ، المواقف ص ٣٥٦ ، الانذار بالغيوب ، الفصل ج ٢ ص ٨٦ - ٨٧ ، الارشاد ص ٣٥٣ - ٣٥٤ ، دعاء اليهود الى تمنى الموت واخبارهم بعجزهم عن ذلك وأنهم لا يثبتونه أصلاً ، أنظره بمصارع أهل بدر بحضرة الجيش موضعاً موضعاً ، أخطاره بالنور الواقع في سوط الطفيل بن عمر الدوسي ، قوله للحكم اذ حكى مشيته كن كذلك فلم يزل يرتعش الى ان مات ، قوله اذ خطب بنت الحارث بن عوف ابن أبي حارثة المزني فقال له أبوه ان بها بياضاً فقال ولتكن كذلك فبرصت في الوقت وهي أم شبيب بن الرصاء الشاعر المشهور ، وغير ذلك

جديدا من التحدى ، هو التحدى البشرى ، عقلا وإرادة ، متفقا مع اكتمال الوحي وتحقيق قصده .

سابعا : اعجاز القرآن .

اعجاز القرآن هو البديل الجديد فى آخر مرحلة من مراحل الوحي عن المعجزات القديسة أثناء تطور الوحي وقبل اكتماله . كانت المعجزة بالمعنى القديم خرقا لقوانين الطبيعة وجريانا على غير المألوف وصدمتا لبداهات العقل ونقضا لشهادات الحس ، لا تسلم من خداع أو وهم وان كانت حقيقة فتدل على جهل بقوانين العلم . ومن الناحية العملية لم يؤمن بها الا البسطاء ، وكذب بها الاولون . اما الاعجاز الجديد فهو ظاهرة

كثير ، رمى الجبار الذى ترميه ما لا يحصى الا الله كل عام لا يزيد حجمه فى ذلك الموضع ، ظهور جبريل مرتين ، مرة فى صورة دحية ثم اتى دحية بحضرة الناس واخرى فى صورة رجل لم يعرفه احد ولا رأى بعدها . أما وقائع الدفاع فى مرحلة الضعف فمثل رميه بتراب عم عيونهم وخروجه بحضرة مائة من قريش وهم لا يرونه ، دخوله الغار وهم عليه لا يرونه ، فتح الباب فى حجر صلد فى جنب الغار لم يكن فيه قط ولو كان هنالك يومئذ لما أمكنه الاختفاء فيه لانه ليس بين البابين الا أقل من ثمانية أذرع ، وهو ظاهر الى اليوم كل عام وكل حين ، يزوره أهل الأرض من المسلمين . ولو رام فتح الباب الثانى فى ذلك الحجر أهل الأرض ما قدروا على ازاحته سالما عن مكته . ولو كان ذلك السبب هنالك يومئذ لراه الطالبون بلا مؤونة لانهم لم يكونوا الى جموع قريش لعلمهم ميئون كثيرة ، آثار رأسه القدسى فى ذلك الحجر ، وآثار كتفيه ومعصمه وظاهر يده باقى الى اليوم ، رسوخ قوائم فرس سراقه اذ تبعه . أما ظواهر الحرب بعد الاعلان فمثل قضاء غرماء جابر من تمر يسير حشى بجنبه ، تزويد عمر أربعمائة راكب من تمر يسير بقى بجنبه ، رمى وجوه الكفار يوم الحرب بكف من تراب فأصاب عين كل واحد منهم شئ من ذلك التراب فانهزموا « وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى » ، الحصون ص ٦١ ، أما ظواهر الانتصار ساعة مولده فمثل رمى الله جيش أبرهة صاحب الفيل اذ غزا مكة عام مولده بالحجارة المنكرة بأيدى طير منكرة . ونزلت فى ذلك سورة من القرآن تنل الى اليوم بركة .

طبيعية ، كلام حسي منظوم يعرفه كل متكلم سواء كان أميا أم متعلما يتجه الى العقل والحس والوجدان للتأثير فيها اقناعا ورؤية وتصديقا .

واذا كانت المعجزة من فعل الله في الطبيعة من خلال الرسول وليس من فعل الرسول مباشرة متوجهة الى عامة الناس فالاعجاز كلام طبيعي حسي موجه الى الانسان مباشرة كفرد مستثيرا قدراته على التحدى وبالتالي ينفصل الكلام عن مصدره الاول وعن واسطته الثانية . واذا كان شرط التحدى هو تكافؤ الفرص ، فكون المعجزة من الله لا يجعل فيها تحديا ولا تكافؤ فرص في حين أن الاعجاز به تحد وبه تكافؤ فرص ، فالكلام في تناول الجميع ، يقدر عليه الكل . وكيف يجارى الانسان الله في المعجزة ؟ لو كانت من الرسول لكان التحدى قائما . واذا كانت المعجزة القديمة منقطعة بانتهاء عصرها فان الاعجاز باق الى نهاية الزمان طالما أن هناك انسانا قابلا للتحدى وقائرا على الدخول فيه . واذا كان من ضرورات المعجزة القديمة صحة تواترها في الماضي فان الاعجاز الجديد يتقضى تحديا مباشرا في الحاضر والمستقبل . الاعجاز اذن تطوير للمعجزة القديمة التي كانت وسيلة الوحي لتغيير بناء الشعور البشرى وتحريره من سيطرة المادة الطبيعية المستغلقة أو من سيطرة السلطان البشرى القاهر . ولما لم تنجح هذه الوسيلة في كثير من الاحيان تمهي استبدال خرافة بخرافة كان الشعور يرجع باستمرار الى طبيعته الاولى بعد أن تغير وكنهه لم يتغير مطلقا . لذلك انتهى دور المعجزة بعد استقلال الوعى البشرى واكتمال الوحي . وتحولت المعجزة الطبيعية القديمة الى اعجاز الكلام الجديد وتحدى القدرة البشرية على الخلق الأدبى والتشريعى . ومن ثم يكون الاعجاز جافزا مستمرا للشعور على الخلق ودافعا مستمرا للفكر على التحدى (٢٤٣) .

(٢٤٣) الكلام في سائر معجزات الرسول سوى القرآن وبيان دلالاتها على نبوته ، المغنى ج ١٥ ، النبوات ص ٤٠٧ ، ولا يفرق القدماء كثيرا بين المعجزات بالمعنى القديم وبين الاعجاز الجديد ويضعون كليهما في باب واحد . وضع القرآن مع باقي المعجزات القديمة ، الفرق ص ٣٢٦ ،

١ - التحدى والمعارضة .

يقوم الاعجاز الجديد على عنصرى التحدى والعجز عن المعارضة . فالتحدى هو مطالبة الانسان أن يأتى بمثل هذا القرآن أى استثارة القدرة البشرية على الخلق والابداع وعلى هذا النحو يتحقق الاعجاز الجديد أحد شروط المعجزة القديمة وهو التحدى دون الوقوع فى مثالبها وهو خرق قوانين الطبيعة وهدم قوانين العقل ومحدوديتها فى القدرة على الاقتناع . ولما كان التحدى يقتضى تكافؤ الفرص فإن اعتبار القرآن من عند الله يجعل الفرص غير متكافئة . فكيف يتحدى الانسان الله ويجاريه فى صنعه ؟ ولو كان القرآن من عند الرسول لكان التحدى اقرب الى تكافؤ الفرص بالرغم أيضا من تأييد الرسول بالاتصال فى حين أن الشاعر المتحدى ليس مؤيدا الا بقدراته الابداعية الخاصة . وليس تنزيها لله أن يقف الانسان متحديا له فى صنعه . وليس احترام الرسول أن يقف الشاعر متحديا له فيما يبلغ به ويعلمه للناس من عند الله . وكيف يكون التحدى ممكنا لو كانت نتائجه معروفة من قبل واعلان النتيجة

=
الانصاف ص ٦٣ ، البحر ص ٥٩ ، الاصول ص ١٦١ — ١٦٢ ، القرآن معجز ، التحقيق ص ١٧٢ ، ويذكره الباقلانى كثيرا فى « التمهيد » كذكره للتنبؤ ، التمهيد ص ١١٤ — ١١٥ ، القرآن المرسوم فى المصاحف لتحدى العرب ، الفصل ج ٢ ص ٨٦ — ٨٧ ، وقد قيل شعرا :

وان معجزاته لا تنحصر ولكن القرآن من أبهر
الوسيلة ص ٧

وبالنسبة لبقاء الاعجاز والتحدى الى آخر الزمان انظر الحصون ص ٤٨ ، الفصل ج ٣ ص ١٤ ، فى أن الرسول تحدى بالقرآن وجعله دلالة على نبوته ، المغنى ج ١٥ ، النبوات ص ١٣٦ ، فى بيان الدلالة على أن القرآن معجز ، ص ٢٤٦ ، الكلام فى ثبوت نبوة محمد وفى اعجاز القرآن وسائر المعجزات الظاهرة عليه ، المغنى ، فى المعارف التى يحتاج اليها فى معرفة نبوته فى بيان الطرق الى هذه المعارف ، بيان طريقة معرفة القرآن ، ما يجب أن يعلم من حال القرآن فى الاختصاص ليصح الاستدلال به ، المغنى ج ٦ ص ١٤٣ — ١٦٧ .

مسبقا بفشل الانسان والحكم عليه بذلك الى نهاية الزمان بحرف النفي للتأييد « لن » ؟ (٢٤٤) وكيف يكون التحدى ممكنا والتهديد بالعقاب قائم سواء في حالة النجاح أم في حالة الفشل ؟ وهل جزاء قبول المتحدى العقاب ؟ الا يفت ذلك في عضد المتحدى اذا علم النتيجة مسبقا بأنه خاسر وبأنه سينال العقاب نتيجة على تجربته على قبول التحدى والقيام به ؟ ومن الطبيعى أن يكون موضوع التحدى معلوما وليس مستورا خفيا لا يعلمه أحد والا ففيم التحدى وفيم الاعجاز ؟ لا يكون التحدى الا لشيء معروف والا لكان ايهاا أو خداعا . بل ان التحدى منصوب عليه ، والعلم به من القرآن ذاته (٢٤٥) .

وان الشرط الاساسى للتحدى لهو القدرة على المعارضة . أما ان يقال ان الله اعجزهم عن المعارضة فذلك ضد مبدأ التحدى وتكافؤ الفرص . فكيف يطالب القاهر المقهور أن يكون حرا ؟ وكيف يطالب المصارع المكتوف اليدين أن يكون ندا ؟ وأما أن يقال بصرف الدواعى وان القوة على التحدى مرفوعة فذلك أيضا نقص في شرط التحدى . فالتحدى شروط عديدة منها توفر الهمم والدواعى وتجند كل الطاقات

(٢٤٤) « وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله ، وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين . فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فأتوا النار التى وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين » (٢ : ٢٢ — ٢٣) ، « قل لئن اجتمعت الجن والانس على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » (١٧ : ٨٨) « أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة من مثله وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين » (١٠ : ٣٨) ، « أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين » (١١ : ١٣) ، التهديد من ١٢٨ — ١٢٩ ، المواضع من ٣٤٩ الشرح من ٥٩٣ — ٥٩٤ .

(٢٤٥) التهديد من ١٢٦ — ١٢٧ ، الفصل ج ١ ص ٨٣ — ٨٥ ، وروى عن الاشعرى أن المعجز الذى تحدى الناس بالمجىء بمثله هو الذى لم يزل مع الله ، ولم يفارقه قط ولا نزل اليه ولا سعهناه ، الفصل ج ٣ ص ١٣ — ١٤ .

الانسانية افرادا وجباعات ، تأليفا وتجهيما ، استكمالا لشروط المعارضة حتى لا تكون معارضة محجة منذ البداية . شرط التحدى اذن توفر الدواعى وعدم وجود الصوارف . وباستحالة المعرفة يستحيل التحدى . وصرف الدواعى يعنى تدخل ارادة خارجية تقضى على اساس التحدى المتكافى الاطراف سواء كان صرف الدواعى للخلق أو للنقل . واذا كانت المعرفة تعنى ارتفاع القوة ومنع التحدى والحيلولة عن المعارضة فذلك اعلان للنتيجة مسبقا قبل بداية المباراة لعدم وجود تعادل بين الخصمين ولغش فى التحكيم . وبالتالي لا يستحق التحدى وهو فى هذا الوضع اى تبيكت ولا يكون عليه تثريب . ان التحدى لا يتم آليا بمجرد المواجهة بل يلزمه التأمل والبحث وشروط الخلق والابداع . فلا يحدث الاعجاز بمجرد سماع الوحي ومقارنته بغيره بل يحتاج الى تدبر وروية .

ليس الاعجاز حادثة تقع فى التو واللحظة ويعلن المتحدى التسليم بعدها . وبالتالي فلا يمكن القول بأن الله ينسى الحافظ حتى يحفظه من جديد فيتأمله ويتدبره والا كان يتدخل خارجيا فى عمل المتحدى وبالتالي يضيع الشرط الاول وهو تكافؤ الفرص (٢٤٦) . كما أن ذلك ضد العدل ،

(٢٤٦) التمهيد ص ١٢٢ ، ص ١٢٩ ، لو كان الاعجاز بالصرفة لكان ترك الاعفاء ببلاغته وعلو طبقته أنسب ، التحقيق ص ١٧٢ — ١٧٤ ، من أصحاب الاشعري من اعتقد أن الاعجاز فى القرآن من جهة صرف الداعى وهو المنع من العناد ، الملل ج ١ ص ١٥٧ ، ان الله حال بينه وبين العباد أن يأتوا بمثله ورفع عنهم القوة فى ذلك جملة ، الفصل ج ١ ص ٨٣ — ٨٤ ، بتعجيز الرسول ، كل من ذكرنا العرب والانس والجن على أن يأتوا بمثله وتبكيته فى محفلهم ، منع الله الخلق من القدرة على معارضته ، الفصل ج ٣ ص ١٣ — ١٥ ، وعند الاستاذ وأيضا عند الن . بالرغم من اختلاف الدوافع عند كل منهما أن الله صرف الناس مع قدرتهم . وقال المرتضى بل سلبهم العلوم التى يحتاج اليها فى المعارضة ، المواقف ص ٣٥٠ — ٣٥٣ ، صرف الدواعى عن المعارضة ومنع العرب عن الاهتمام به خبرا وتعجيزا . ولو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظما ، الملل ج ١ ص ٨٥ ، العباد قادرين على مثل القرآن فى الفصاحة والنظم غير أنهم كانوا عند التحدى مصروفين عن

ثقافتهم ، الطب عند موسى والسحر عند عيسى ، فقد أتى القرآن كاعجاز في النظم . فالعرب أهل شعر وفصاحة . وإذا كان الرسول أفصح العرب فقد أتى بعمل في مثل فصاحته (٢٥٤) . والعمل الادبي لا ينقسم الى أجزاء بل هو كل واحد . ليس العمل الادبي كما بل هو كيف ولا يمكن اخذ جزء منه وتذوقه تذوقاً أدبياً دون كله . وقد عرف ذلك من العرب جيلة وتفصيلاً (٢٥٥) . وقد يتجاوز النظم الى البلاغة أى القدرة على التعبير عن المعانى بأدق الالفاظ . فقد اشتمل القرآن على معانى تعجز العلوم

(٢٥٤) القرآن معجز نظمه . فان ثبوت القرآن وظهوره عليه وعجز العرب والعجم عن المعارضة بمثله معلوم بالتواتر الموجب للعلم الضروري ، الفرق ص ٣٢٦ ، اجتماع الجزالة مع الاسلوب والنظم المخالف لاساليب العرب ، الارشاد ص ٣٤٩ — ٣٥٠ ، التحقيق ص ١٧٢ — ١٧٤ ، الجزالة والفصاحة أيضاً عند الاشعري . فالقرآن معجز من حيث البلاغة والنظم اختيار عجز المثابة ، الملل ج ١ ص ١٥٧ ، الاصول ص ١٨٣ ، الفصل ج ١ ص ٨٣ — ٨٥٠ ، وعلى هذا الراى بعض المعتزلة ، المواقف ص ٣٤٩ ، ما اختص به من الجزالة والنظم والفصاحة الخارجة عن اساليب الكلام وتحدى به فصحاء العرب بأن يأتوا بسورة من مثله فعجزوا عن الاتيان وهم أهل الفصاحة والبلاغة . ولم يأت لهم ذلك فى ٢٣ سنة ، الانصاف ص ٦٢ — ٦٣ ، البحر ص ٥٩ — ٦٠ ، الدر ص ١٤٦ ، عند أهل السنة اعجاز القرآن فى نظمه ، الفرق ص ٣٣٤ ، لمع الأدلة ص ١١١ ، النظامية ص ٥٤ — ٥٥ كل نبي أتى بمعجزة على مستوى علم قومه ، سحر موسى وطب عيسى وفصاحة العرب ، الانصاف ص ٦١ — ٦٢ ، لان العرب أهل فصاحة ونظم مثل سحر قوم موسى وطب عيسى ، الحصون ص ٤٨ — ٥٣ ، المعالم ص ٩٠ — ٩٣ ، وقد قال الرسول ، أنا أفصح العرب ، أنا أفصح من نطق بالضاد ، الشرح ص ٥٨٦ — ٥٨٨ ، النهاية ص ٤٤٧ — ٤٥٠ ، الغاية ص ٣٤٢ — ٣٤٤ .

(٢٥٥) مقدار المعجز منه عند الاشعرية مقدار أقل سورة منه فصاعداً وان ما دون ذلك ليس معجزاً . وعند أهل الاسلام القرآن كله وكثيره وهو الحق ، الفصل ج ٣ ص ١٦ — ١٨ ، الشرح ص ٥٩٤ وبالتالي يبطل الاعتراض القائل بأنه اذا قدر الانسان أن يأتى بمثل كليلة أو آية فما المانع أن يأتى بمثل مجموعه ، الغاية ص ٣٤٦ — ٣٥٦ .

للمعارضة بالنظر حتى يذهب النظر ايمان الناس ويكذبون النبوة (٢٤٨) .

ويستحيل أن تكف المعارضة لدخول شبهة على الناس فالعرب أهل فصاحة وبلاغة ولا تدخل عليهم شبهة في فنيهم . واستطاعوا كشف المتحل من الصحيح . وهم رواة شعر وأقدر على الحكم في حالة وقوع الشبهة من عدمها (٢٤٩) . ولا يمكن أن تنزع المعارضة خوفا من السيف فالتحدى يتطلب تكافؤ الفرص وحرية الخلق والابداع . وقد ظهرت المذاهب والنظريات والافكار والآراء والمعارضة دون خوف . وعرفت الحضارة كلها بأنها حضارة العقل والفكر الحر ، ومطالبة البرهان ، وقرع الحجة بالحجة . وشجاعة المفكرين لا ترهبها السيوف ولا يهيبها الاضطهاد . والنماذج على ذلك كثيرة في التاريخ . وهل مصر المعارضة باستمرار مواجعتها بالسيف ؟ بل ان العكس هو الاصح . عندما عجزوا عن المعارضة بالقلم أو المعارضة بالسيف دون خوف . فلم يكن أمامهم إلا المعارضة بالقلم وقبول التحدي لجأوا الى المعارضة بالسيف (٢٥٠) . وان اشتغال العرب بالمحاربة والقتال ما كان يمنعهم عن المعارضة وقبول التحدي . فهم أهل شعر وفصاحة كما أنهم أهل حرب وقتال . وان لم تشغلهم الحروب عن العلم والتفقه في الدين فالاولى الا تشغلهم عن التحدي والمعارضة لجوهر الاسلام وكتابه ووحيه الذي عليه دعامته . وان النصر في التحدي

(٢٤٨) التهديد ص ١٢٤ ويثبت الباطلاني قدرة الانسان على التحدي وأنه لا توجد معجزات على الحقيقة مما أدى الى عجب ابن حزم من ذلك . فالانسان غير عاجز حتى على الصعود الى السماء ولا على احياء الموتى ولا على خلق الاجسام ولا اختراعها ، الفصل ج ٥ ص ٨٠ — ٨١ ، ص ٦٥ — ٦٦ .

(٢٤٩) التهديد ص ١٢٥ .

(٢٥٠) ما أنكرتم أن تكون العرب قد عارضته وأن يكون خوف سيوفكم منع من اظهار المعارضة ، التهديد ص ١٢٢ — ١٢٥ ، الشرح ص ٥٩٢ — ٥٩٨ ، النهاية ص ٤٤٧ — ٤٥٠ ، الارشاد ص ٣٤٩ — ٣٥٠ .

لابلغ من النصر بالسيف . وان هزيمة الوحي لامضى على الامة من هزيمة جيوشها (٢٥١) .

٢ — أوجه الإعجاز .

قد يدخل الإعجاز مع صفة الكلام في مبحث الصفات وهو بهذا المعنى لا يكون دليلا على صدق دعوى النبى لان الكلام موضوع مستقل بذاته وليس وسيلة لاثبات شيء آخر أو تصديق شخص أو تكذيبه (٢٥٢) . وبالرغم من الاختلاف في سبب الإعجاز فان هذا الاختلاف لا يمنع من وجود أوجه متعددة له بالرغم من الاختلاف حولها . فالاختلاف في سبب الإعجاز لا يقدح في واقعة الإعجاز (٢٥٣) .

١ — هل الإعجاز في النظم والبلاغة ؟ اذا لم يكن القرآن معجزة بمعنى خرق قوانین الطبيعة أو هدم مبادئ العقل فهو اعجاز أدبي بمعنى استحالة التقليد . القرآن اذن عمل أدبي أصيل ليس تقليدا ولا يمكن تقليد مثله . يتم تناول القرآن اذن هذه المرة كعمل شعورى وليس كموضوع صورى كما هو الحال في خلق القرآن أو قدمه وربطه بارادة خارجية مطلقة ولا هو موضوع مادی أى القرآن كجسم أو كشيء مقروء أو مسموع مكتوب أو متلو ، ينتقل أو لا ينتقل . فهل القرآن معجز بنظمه وفصاحته نظرا لان الانسان ناطق ، ولقد كرم الله آدم وعلمه الاسماء كلها ، واللغة شرف والفصاحة بيان ؟ قد يبدو لاول وهلة أن القرآن اعجاز بنظمه وبلاغته . فالعرب اهل جزالة وفصاحة ونظم وبلاغة . وقد خیر العرب بين السيف والمعارضة فاخترأوا أشد القسمين وهو المعارضة . واذا كانت كل معجزة قد اتت طبقا لعلم كل قوم ومستوى

(٢٥١) الاقتصاد ص ١٥ — ١٦ .

(٢٥٢) انظر ، الباب الثانى ، الانبىان الكامل ، الفصل السادس ، الوعى المتعين (الصفات) ثانيا ، الصفات السبعة ، ٦ — الكلام .

(٢٥٣) المواقف ص ٣٥٠ .

وقد ثبت من قبل أن العدل أصل من أصول العقيدة بعد التوحيد ، وكلاهما أصلان عقليان قطعيان لا يخرقان بأحد الموضوعات السمعية مثل النبوة في أحد موضوعاتها . فإذا ما حدثت المعارضة فمن الطبيعي العلم بها ونقلها وألا تضيع محاولات السابقين . فكما نقل القرآن والحديث تنقل المعارضة أيضا نقلا متواترا خاصة في مجتمع تظهرت عبقريته في وضع مناهج النقل وتطبيقها على الكتب المقدسة السابقة . وقد كثر أعداء المسلمين بحيث كان من مصلحتهم نقل المعارضة وتحدى القرآن بها . ولا يمكن كتمان ذلك مدة طويلة دون الاعلان عنه خاصة وقد كان التحدى عظيما وعلى الاشهاد . ولا مكان لصرف الدواعي في النقل فتتم المعارضة وتظل طي الكتمان أو تنسى ويذهب ذكرها وضبطها لصرف الدواعي وهمهم عن حفظها والتوفر على نقلها . فالاحساس بالتحدى يتضمن ضرورة ايصاله لان الفن تعبير وايصال . ولا يمكن صرف الدواعي بصرف وسائل الايصال والا كان التحدى غير متكافئ بتدخل ارادة خارجية قادرة على ايصال النبوة ثم تمنع ايصال التحدى . وقد تم النقل بالفعل لبضعة نباذج معروفة من المخالفين والموافقين على السواء (٢٤٧) . فان قيل : لقد كفت المعارضة حتى لا يذهب ايمان الناس ، وترك الناس المعارضة لاعراضهم عن النظر حتى لا يوجب التكذيب فيقال ان بعض الدوائر كانت أحرص على تكذيب الناس واستخدام الحجة ضد المؤمنين . بل قد نشأ علم الجدل لهذا الغرض دفاعا عن التوحيد ضد منتقديه . كانت هناك مصلحة اذن لدى الاعداء

فعل ذلك ، الاصول ص ١٧٢ ، ص ١٨٤ ، في أن معارضة القرآن وايراد مثله لم تقع ، المغنى ج ١٦ ص ٢٤٦ . في بيان الدلالة على أنهم لم يعارضوا الرسول لتعذر المعارضة عليهم المغنى ج ١٦ ص ٢٤٦ .

(٢٤٧) التحقيق ص ١٧٢ ، التمهيد ص ١٢٣ ، الشرح ص ٥٩٨ ، بل كانت المعارضة عادة العرب في المناقضات والتقليد والتحدى والرد ، الشرح ص ٥٩٠ .

الإنسانية كلها أن تصل إلى حقيقتها (٢٥٦) .

وقد اعترض بعض القدماء على ذلك بحجج عقائدية ولفوية معا .
فإذا كان القرآن قديما فلا يمكن للحادث تقليده . وإن أمكن تقليده فلا بد
أن يكون القرآن حادثا . وإذا كان الكلام من فعل الله فكيف يتحدى الله
نفسه ؟ ليس الإعجاز إذن في ترتيب الحروف أو النظم فالكلام انشأ
خالص وليس كلاما الهيا لان الكلام الإلهي يبطل التحدى (٢٥٧) .

وإن تطبيق قواعد النظم والبلاغة التي اشتقتها الإنسان من اللغة
لتجعل كلام الله إنسانيا خالصا تطبق عليه مقاييس لغة البشر
وكلامهم (٢٥٨) . أما حفظ القرآن لدى نقلته ورواته فليس معجزا فالحكم

(٢٥٦) البلاغة هي التعبير عن معنى شديد بلفظ شريف رائع مبني
على المقصود من غير مزيد جوامع الكلم . الدلالة على المعاني الكثيرة
بالبلاغة الوجيزة ، الإرشاد ص ٥٤٩ - ٣٥٠ ، وعليه الجاحظ ، المواظف
ص ٣٤٩ - ٣٥٠ ، وقال القاضي النظم والبلاغة معا ، المواظف ص ٣٥٠ ،
وشيل شعرا :

وأعجز البليغ حتى اعترفا بالعجز أسفا على ما سلنا
الوسيلة ص ٧ ، التحقيق ص ١٧٢ - ١٧٤

(٢٥٧) هذه حجة أهل الزيغ والباطل في رأي القدماء ، وهي أيضا
حجة اليهود والنصارى والمعتزلة أنه لا يمكن تحدى كلام قديم ، التمهيد
ص ١٢٦ ، القرآن بمعنى المقزوء المكتوب صفة قديمة والقديم لا يكون
معجزا ، ومعنى القراءة فعل القارئ والتلاوة فعل العبد . وكيف يخلق
الله في الحال ؟ في اللسان أو في الحروف ؟ التمهيد ص ٤٥١ - ٤٥٥ ،
القرآن صفة قديمة ، وهو مقزوء ، والقديم لا يكون معجزا لأنه ليس
حادثا والقرآن كسب ، الغاية ص ٣٤٦ - ٣٥٦ .

(٢٥٨) يلاحظ ذلك من الموضوعات التي يذكرها القاضي عبد الجبار
مثل : في الوجه الذي يصح عليه اختصاص بعض القائلين بالكلام الفصيح
دون غيره ، في بيان الفصحاحة التي فيها يفضل بعض الكلام على بعض ،
في الوجه الذي يقع التفاضل في فصاحة الكلام ، في بيان السبب الذي
له يصح الكلام في التفاضل وفي الفصحاحة ، في أن العلوم التي معها يصح
الكلام الفصيح لا تكون الا ضرورية ، في بيان صحة الذي بالكلام الفصيح

هو القرآن وليس حفظه أو نقله الذي يخضع لمناهج الرواية . كما أن حافظه ونقله مسلم وبالتالي لن يدعى النبوة . وإن لم يكن مسلما وكان حافظا للقرآن فليس القرآن هو الدليل الوحيد . فهناك التواتر واجتماع الامة وتحقيق الوحي في التاريخ (٢٥٩) . كما اعترض بعض القدماء على وجوه البلاغة . فإذا كانت البلاغة هي ما قل ودل فإن أبلغ خطبة من خطب العرب وأشعر قصيدة من قصائدهم توفى بهذا الغرض دون تفاوت كبير بينها وبين بلاغة القرآن ، والشواهد على ذلك كثيرة . وقد اختلف الصحابة في بعض القرآن حتى لقد استبعد البعض منهم بعض سورة لأنها لا تنطبق عليها قواعد البلاغة العربية وأصولها . وقد سبب ذلك مشكلة عند الجمع ، ولم توضع الآية في المصحف إلا عن بيينة أو يمين . وإذا كان لكل صناعة مراتب فلا ريب أن محمدا كان أفصح أهل عصره ولا ريب . وهذا هو سبب اعجاز القرآن (٢٦٠) . وقد يقال أيضا ان بالقرآن شعرا بالرغم من نفى القرآن لذلك ، وأن فيه لحنا ، وأن فيه تكرارا بلا فائدة ، وأن فيه كثرا من الخطب والقوائد الطويلة

وهي كلها مقاييس أنسانية خالصة المغنى ج ١٦ ص ١٩١ — ٢٢٦ ثم يطبقها القاضي عبد الجبار على مسائل اعجاز القرآن مثل : في بيان الوجه الذي يصح كون القرآن معجزا ، في اختصاص القرآن بمزية في رتبة الفصاحة خارجة عن العادة ، في وجوه اعجاز القرآن وما يصح وما لا يصح ، المغنى ج ١٦ ص ٢٢٦ — ٣١٦ .

(٢٥٩) ما ينقل ويحفظ يكون معجزا ، لابد من اثبات أن القرآن معجز بطريق قطعى يقينى وليس من خلق الاولين أو تخرصات المتأخرين ، الغلية ص ٣٤٦ — ٣٥٦ .

(٢٦٠) هذه هي الحجج الأربعة التي ينقلها ابن حزم (١) أبلغ خطبة وقصيدة تعادل أقصر سورة دون تفاوت كبير (ب) اختلاف الصحابة في بعض القرآن حتى قال ابن مسعود ان الفاتحة والمعوذتين ليستا من القرآن (ج) عند الجمع لم توضع الآية في المصحف إلا بيينة أو يمين (د) لكل صناعة مراتب في كل زمن ، ومحمد كان أفصح أهل عصره ، المواقف ص ٣٥٠ — ٣٥١ ، الحصون ص ٥٣ — ٥٥ ، النهاية ص ٤٥٠ — ٤٥١ ، الفصل ج ٣ ص ١٤ — ١٥ .

بحيث لو تتبعها البلغاء لوجدوا فيه سقطا وتناقضا بل وزيادة ونقصانا .
 وإذا كانت في القرآن الفاظ فارسية فكيف يمكن القول بفصاحته
 وبلاغته؟ (٢٦١) . لذلك اعتبر البعض أن القرآن من جنس كلام العرب ،
 مجرد اعراض لا تدل على الله ولا على الرسول ، يقدر العرب على
 مثله وبالتالي ليس معجزا من حيث النظم والبلاغة . بل يقدر الناس
 على ما هو أحسن منه . فليس في النظم اعجاز لا في كلام الله ولا في
 كلام العباد . بل ان الزنج والترك الخزر قادرون على الاتيان بمثله
 وبأفصح منه حتى ولو لم يعلموا قواعد النظم وأصول التأليف . ولا
 يمكن أن يكون الاعجاز في النظم فقد ضاعت النصوص الاصلية للتوراة
 والانجيل بل لم تحفظ على الاطلاق بلغتها الاصلية وما زال الناس يتعبدون
 بها الى اليوم (٢٦٢) . ان ما قيل في اعجاز النظم والبلاغة هي أمور متفاوتة

(٢٦١) وتلك هي الاعتراضات التي يذكر بعضها القاضي عبد الجبار
 ويرد عليها مثل (أ) « ما علمناه الشعر » وفي القرآن شعر (ب) أن فيه
 اللحن لدرجة أن قال عثمان ستقين العرب بالسنتهم (ج) منه تكرار بلا فائدة
 (د) فيه كثير من الخطب والقصائد الطويلة بحيث لو تتبعها البلغاء لوجدوا
 فيه سقطا وتناقضا بل زيادة ونقصانا . وعند الامامية الروافض كان
 القرآن على عهد الرسول أضعاف ما هو عليه عندنا . وقد زيدت سورة
 الاحزاب فيه ، الشرح ص ٦٠١ — ٦٠٢ ، ويرد على بعض منها في « المغنى »
 في عدة مسائل مثل : في بطلان طعنهم في القرآن من حيث الزيادة والنقصان
 والتحريف والتغيير ، في بطلان طعنهم في القرآن من جهة التكرار والتطويل ،
 في بطلان طعنهم في القرآن بأن فيه فارسية وذكر أمور غير معقولة في
 اللغة المغنى ج ١٦ ص ٣٨٧ — ٤٠٥ ، لذلك عند بعض المعتزلة الا النظام
 وهشام الفوطى وعباد بن سليمان القرآن معجز من حيث التأليف والنظم ،
 ومحال وقوعه كاستحالة احياء الموتى ، وهو تحكم للرسول ، مقالات ج ١
 ص ٢٧١ ، الاصول ص ١٠٨ ، ص ١٨٣ ، التمهيد ص ١١٩ — ١١٢ ،
 الحصون ص ٥٠ — ٥١ .

(٢٦٢) انكر النظام أن يكون اعجاز القرآن في نظمه ، الفرق ص
 ١٣٢ ، فالعباد قادرون على مثله وما هو أحسن منه في النظم والتأليف ،
 الفرق ص ١٤٣ ، ص ٣٤٤ ، وعنده أن التأليف والنظم يقدر عليه العباد
 وليس بمعجزة أو دلالة على صدقه في دعواه ، والعباد قادرون على مثله

==

في النظم والاشعار . ولا يوجد بين القرآن وبينها الا اختلاف في الدرجة وليس في النوع . فالنظم الغريب أمر سهل بعد سماعه ويمكن تقليده (٢٦٣) . وكيف يكون الاعجاز لغبر العرب من الامم الداخلة في الاسلام أو المعادية له والتي يقبل شعراؤها التحدى ؟ ليس الاعجاز اذن في النظم والبلاغة فقط بل يتجاوز ذلك الى المعنى . وقد يكون المعنى فكرا أو نظاما ، عقيدة أو شريعة . وقد يقع هذا لمن لا يعرف العربية . وقد آمن كثير من غير الناطقين بالعربية بالوحى بعد اقتناعهم بخصائصه ونظمه وان لم تحدث لهم انطباعات جمالية بأسلوبه . وقد

=
وأحسن منه . فليس في النظم اعجاز كما أنه ليس في نظم كلام الناس اعجاز ، الفرق ص ١٦٥ ، ص ٣٤٤ ، الانتصار ص ٢٧ — ٢٨ ، ان المعتزلة والترك والخزر قادرون على الاتيان بمثل القرآن وبأفصح منه وان عدموا العلم بتأليف نظمه فالعلم مقدور لهم ، الفرق ص ٢٢٩ ، الانتصار ص ٢٧ — ٢٨ ، وعند أبى موسى المردار راهب المعتزلة الناس قادرون على أن يأتوا بمثل القرآن وبما هو أفصح منه ، الفرق ص ١٦٥ ، الاصول ص ١٠٨ ، الملل ج ١ ص ٤٢ ، ص ١٠٤ ، التمهيد ص ١٢٦ ، كما يرفض ابن حزم الاعجاز البلاغى ، مسألة الاعجاز في التوراة والانجيل ليس بهما التحدى بالاعجاز النظمى والبلاغى بدليل الترجمة وضياع النصوص الاصلية ، التمهيد ص ١٢٧ ، وعند هشام الفوطى وعباد بن سليمان القرآن ليس تحكما للنبى بل مجرد اعراض والاعراض لا تدل على الله أو على الرسول ، القرآن من جنس كلام العرب يقدر على مثله قدرتهم على كلامهم فلم يستمر لهم التمسك باعجاز القرآن ، النهاية ص ٤٦٠ — ٤٦١ .

(٢٦٣) هناك محاولات عدة لمسيمة مثل : الفيل ما الفيل ، وما ادراك ما الفيل ، له ذنب ذئيل ، وخرطوم طويل ، الارشاد ص ٣٤٩ — ٣٥٠ ، يا ضفدع بنت ضفدعين ، نقى كما تنقين ، لا الماء تغيرين ، ولا الشارب تمنعين ، والزراعات زرعاً ، فالحاصدات حصداً ، والطحاحات طحنا ، وقد قيل أيضا شعرا :

وقرا معلنا ليصدع قلبى والهوى يصدع الفؤاد السقيما
أرايت الذى يكذب بالدين فذلك الذى يدع اليتيما

التمهيد ص ١٢٧ — ١٢٨

النظم الغريب أمر سهل بعد سماعه بدليل محاولات مسيمة ، المواقف ص ٣٥ ، الشرح ص ٥٩٤ .

يكون ذلك فيما بعد دافعا الى التعريب ، وتعلم العربية ، فالاسلام ليس فقط عقيدة نظرية أو شريعة عملية بل هو حركة تعريب كما أن كل علم باللغة العربية هي مقدمة للاقتناع بالاسلام . لذلك كان كل المسلمين عربا وكل العرب مسلمين . واللغة نفسها ، في حالة الاعجاز بالنظم والبلاغة ، تحيل الى المعنى . اللفظ مجرد وسيلة لا يصلح المعاني . والوحى ليس فقط بيانا وصياغة بل هو مضمون ومعنى . فالقرآن قبل أن يكون نظاما هو معنى والا لما كان دليلا . ولا يمكن الايمان به دون فهمه ولا يمكن فهمه دون أن يكون له معنى . والمعنى مستقل عن الله وعن الرسول وعن الامام وعن المفسر ، معنى مستقل في الذهن ، يدركه العقل ، ويشعر به الوجدان ، ويراه الحس متحققا في الاعيان . وان وجود المحكم والمتشابه ، والظاهر والمأول ، والحقيقة والمجاز ليدل على ضرورة احكام المعنى بوضع قواعد مضبوطة لتحديد الصلة بين اللفظ والمعنى . وان فهم المعنى لهو السبيل الى الكشف عن ما يسمى بالمتناقضات فيه . بل لقد تحول ذلك في علم أصول الفقه الى علم بأكله هو علم التعارض والتراجيح (٢٦٤) .

وفي الحقيقة أن القضية كلها موضوعة وضعا خاطئا في الاعجاز

(٢٦٤) ويثير القدماء مثل هذا الاعتراض في مجال اعتراضهم على الاعجاز في النظم والبلاغة مثل : اذا كان الاعجاز في فصاحته وجزالته ونظمه وبلاغته فما هو حدود هذه المعاني بمفردها أم بمجموعها وهناك اختلاف حول وجه الاعجاز ؟ النهاية ص ٤٥٢ — ٤٦١ ، ويرد القاضي عبد الجبار مثبتا أهمية الدلالة ، في ذكر جملة مطاعنهم في القرآن ، في أن من حق الكلام أن يكون دليلا ، في أن الكلام اذا وقع منه تعالى فيجب أن يكون دلالة ، في بطلان قولهم ان القرآن انما يجب الايمان به دون معرفة معناه ، في أن فوائد القرآن ومعانيه يصح أن تعرف ، في أن مراد الله بالقرآن لا يختص بمعرفة الرسول ولا السلف ، في بطلان القول بان للتنزيل في القرآن تأويلا باطنا غير ظاهره على ما يمكن عند الباطنية ، في بطلان طعنهم في القرآن من حيث يشتمل على المحكم والمتشابه ، في أن المتشابه قد يعلم تأويله والمراد به وما يتصل بذلك ، المغنى ج ١٦ ص ٣٤٥ — ٣٧٨ ، المواقف ص ٣٥٠ — ٣٥٢ ، الشرح ص ٦٠١ — ٦٠٢ .

النظمى . فاذا كان الاعجاز الادبى لا يعنى حدوث معجزة على يد الرسول بمعنى حدوث شىء خارق للعادة ، وهو تبليغ رسول أمى بهذا العمل الادبى الفريد فذاك تصور للاعجاز على انه معجزة . واذا كان الاعجاز هو استحالة التقليد والاتبان بمثله فهو تحد للقدرة الانسانية على التأليف والخلق . فالمقصود بالاعجاز تحدى قدرة الآخرين وليس اظهار قدرة النبى أو قدرة خارجية على يد النبى بمعنى المعجزة التقليدى وهو الخروج على المألوف وخرق قوانين الطبيعة وهدم مبادئ العقل . ليس الاعجاز بهذا المعنى خرقا لقوانين الابداع الفنى من قبل ارادة خارجية لاثبات صدق النبى ، فهذا هو معنى المعجزة القديمة بل تحدى البشر على الاتيان بمثل هذا العمل الادبى . والحقيقة أن الاعجاز حتى بهذا المعنى الجديد يظل قاصرا .

فاذا كان المعجز هو النظم أى ترتيب الكلام على نحو فنى لا يمكن معه لاي فنان آخر أن يأتى بمثله يكون الاعجاز هنا اعجازا أدبيا خالصا . وهذا يحدث فى كل عمل فنى . فالعمل الفنى الاصيل لا يمكن تقليده أو الاتيان بمثله . بل ان المقلد نفسه لا يكون فنانا . هذا بالاضافة الى استحالة فصل النظم عن المعنى والمعنى عن الشئ أو القانون نظرا لارتباط الشكل بالمضمون ارتباطا عضويا كما يقتضى بذلك تعريف البلاغة عند القدماء . فما يقال اذن عن احتمال أن يأتى الناس بمثله احتمال خاطئ فنيا أساسا . فلا يستطيع فنان أن يقلد عملا فنيا آخر حتى ولو كان فى امكانه ذلك ولديه العلم والمهارة الكافية . فلا يكون عمله فى هذه الحالة عملا فنيا أصيلا بل مجرد عمل مقلد . وتكون مهارته فى التقليد وليس فى الابداع ، فى الصنعة وليس الطبيعة . ولما كان التقليد أصلا ليس أسلوبا فنيا وبالتالي لا تثبت استحالة التقليد اعجاز القرآن بقدر ما تثبت أن الفنان الذى يقلد ليس فنانا على الإطلاق . فالتقليد فى نهاية الامر ليس طريقا الى الخلق الفنى .

ب — هل الاعجاز فى الاخبار بالغيب ؟ يتجلى الاخبار بالغيب عند القدماء فى القصص القرآنى واخبارنا بأخبار الاولين . لم يعرفها العرب

ولم يعرفوا أمثالها (٢٦٥) . والحقيقة أن العرب كانت لديهم أمثال هذه القصص في أقوال الكهان والقصص العربي وفي الاسرائيليات التي كانت معروفة في الاوساط العربية اليهودية . بل ان أسباب نزول القصص هو معارضته للقصص القائم ، قصصا بقصص حتى لا يكون المسلمون أقل قصصا من غيرهم . والماضى ليس غيبا . فحوادث الماضى قد وقعت بالفعل ويمكن معرفتها عن طريق علم الآثار ودراسة الوثائق والحفريات . فالقصص القرآنى بهذا المعنى وذكر أخبار الاولين ليس بمعجز اذ يمكن للوثائق والحفريات وعلوم التاريخ أن تقوم بذلك . وحتى لو حدث ذلك ، لو أخبر القصص القرآنى بأخبار الاولين كما تفعل الوثائق في علوم التاريخ فليست المعجزة في أن هذا النبي الامى يقص هذا القصص ولم يكن مؤرخا ولا عالم آثار أو حتى كاتباً فذلك أيضا تصور للاعجاز الجديد على أنه معجزة قديمة بالمعنى التقليدى أى خرق قوانين الطبيعة . كما ان حجة الامية لتوحى بأن محمدا هو مؤلفها وبالتالي تؤدي الى انكار الوحي . بل ان الاعجاز هو أخبار السامعين بحوادث مضت واندرت وتضاربت فيها الآراء وضاعت الحقائق وسط الظنون والاهام . الاعجاز هو امكان التحقق من صدق هذا القصص بنتائج البحوث التاريخية الحالية ، والتحقق من صدق روايات القرآن عن عقائد الامم السابقة وأحكامه عليها بالنتائج الحالية لعلوم النقد التاريخى للكتب المقدسة . والحقيقة ان الغاية من القصص لا هذا ولا ذاك بل اعطاء الدرس الاخلاقى من التجارب

(٢٦٥) الشرح ص ٥٩٢ — ٥٩٨ ، اشتداله على قصص الاولين وما كان من أخبار الماضين مع القطع بأن الرسول كان اميا لا يكتب ولا يقرأ ولم يفهم منه في جميع زمانه دراسة الكتب ولا تعلمها . « وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون » ، الانصاف ص ٦٢ — ٦٣ الرسالة ص ١٤٤ — ١٤٧ ، التمهيد ص ١٣٠ — ١٣١ ، لمع الأدلة ص ١١٢ ، الارشاد ص ٣٥٠ — ٣٥٣ ، أقليصص الاولين ، الطوالع ص ٢٠٤ . لو أقر العاقل على ما فيه من الاخبار بقصص الماضين وأحوال الاولين على نحو ما وردت به الكتب السالفة والتواريخ الماضية ما عرف من حال النبي من الامية وعدم الاشتغال بالعلوم والدراسات وما فيه من الاخبار عما تحقق بعد ما أخبر من الغائبات ... الغاية ص ٣٤٥ .

السابقة والاستفادة من الرصيد التاريخي للانسانية وخبراتها . فهو قصص تعليمي وليس اخباريا ، يحتوى على معان ولا يشير الى حوادث . هو اعادة عرض للمعاني عن طريق الوعى التاريخي وليس الوعى الفردى ، وعرضه كقانون للتاريخ وليس كمعنى مستقل . وهذا التحقق التاريخي للمعنى هو أحد براهين صدقه بالاضافة الى البرهان النظرى العقلى (٢٦٦) .

وقد يتمثل الاخبار بالغيب لا فى قصص الاولين والاخبار عن الحوادث الماضية بل فى التنبؤ بحوادث المستقبل والاخبار بها ، وهو اقرب الى الغيب من اخبار السابقين لان المستقبل لم يقع بعد فى حين أن حوادث الماضى قد وقعت . فعدم العلم بها ليس غيبا الا بمعنى الجهل بالمعلوم . كما ان وقوع حوادث يعلمها البعض ولا يعلمها البعض الآخر لا تكون غيبا ، والاخبار بها لا يكون تنبؤا بالمستقبل (٢٦٧) . والحقيقة أن الاخبار

(٢٦٦) يتضح ذلك من عديد من الآيات مثل « وكلا نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك » (١١ : ١٢) ، « فانقص القصص لعلمهم يتفكرون » (٧ : ١٧٦) ، « لقد كان فى قصصهم عبرة لاولى الالباب » (١٢ : ١١١) ، « ان الحكم الا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين » (٦ : ٥٧) ، « ان هذا لهو القصص الحق » (٣ : ٦٢) .

(٢٦٧) يذكر القدماء آيات قرآنية كثيرة للاستدلال على ذلك مثل « الم ، غلبت الروم وهم من بعد غلبهم سيفليون » . « انا لرادوك الى معاد » ، « ستدعون الى قوم اولى بأس شديدي » ، « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الارض كما استخلف الذين من قبلهم » .. « لتدخلن المسجد الحرام .. » ، « كتب الله لاغلبن انا ورسلى ... » « سيهزم الجمع ويولون الدبر » ، « ليظهره الله على الدين كله ولو كره المشركون » ، « قل تعالوا ندع أبناءنا وأبنائكم ونساءنا ونسأكم .. » ، « ان كانت لكم الدار الآخرة ... فتمنوا الموت » ، « ومن الحديث » الخلافة بعدى ثلاثون سنة « ، « اقتدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر » ، وقوله لعبار « تقتلك الفئة الباغية » وقد قتل يوم صفين ، واخبره عن موت النجاشى وما يحدث من الفتن والمعاملات كناية بغداد وثار بحيرا . أما قوله لعباس حين عجز عن نفسه الفداء « أين المال الذى وضعته بمكة عند أم الفضل وليس معكم أحد وقتلت ان أصبت فلعبد الله كذا وللفضل كذا » فهو ليس تنبؤا بالغيب لان المال

بحوادث المستقبل ليس اخبارا بالغيب بمعنى معرفة المجهول الذى لا يقع بل هو قدرة على معرفة مسار الحوادث فى المستقبل بناء على تجارب الماضى والمعرفة بتاريخ الامم والشعوب . فالننبؤ قائم على معرفة بقوانين التاريخ وليس اكتشاف علم غيبى لا وجود له . هو تحقيق قوانين التاريخ فى المستقبل كما تحققت فى الماضى . وحتى لو كان محمد اميا فان معرفة قوانين التاريخ لا تحتاج الى قراءة أو كتابة أو معرفة بالآثار والوثائق بقدر ما هى معرفة فطرية بحركة الشعوب . فالوعى التاريخى أساس الوعى السياسى . ويتمتع القائد السياسى والزعيم المحنك بكليهما حتى ولو كان اميا . وتاريخ القادة والزعماء شاهد على ذلك . لا تعنى النبوة اذن الاخبار عن المستقبل بمعنى الاخبار بالغيوب لان الاخبار بالمستقبل ممكن باستقراء حوادث التاريخ ورصد تجارب الامم وتحليل الاوضاع الحاضرة ومعرفة مصر الامة طبقا لقوانين التاريخ . وهذا علم انسانى ، علم التاريخ ، أو فلسفة التاريخ أو علوم المستقبل وليس

=
فى حوزة عباس لم يكن غيبا بل كان مجهولا للبعض ومعلوما للبعض الآخر . ويتفق فى ذلك الاشاعرة مع بعض المعتزلة مثل النظام . فيحتوى القرآن عند الاشاعرة على الاخبار عن المغيبات الماضية والآتية وعلى دقائق العلوم الالهية واحوال المبدأ والمعاد ومكارم الاخلاق ، للتحقيق ص ١٧٢ — ١٧٤ ، المواثف ص ٣٥٠ ، علم غيوب المستقبل ظاهر جلى ، الانصاف ص ٦٣ ، وهو امى لم يعرف الكتب ولم يجالس أصحاب التواريخ ، الاصول ص ١٨٣ — ١٨٤ ، الفصل ج ٣ ص ١٤ — ١٥ ، التمهيد ص ١٢٦ — ١٣٠ ، ومنها الاخبار عن غيوب كانت فى المستقبل كما وقع فى الخبر عنها على التفصيل لا على وجه تخمين الكهنة والمنجمين ، الاصول ص ١٨٤ ، الفصل ج ٢ ص ٨٥ ، لمع الادلة ص ١١٢ ، الارشاد ص ٣٥٣ ، وقد قيل فى ذلك شعرا :

اذ هو جامع لكل الكتب ومخبر لمسائر المغيب
الوسيلة ص ٧

وعند النظام اعجاز القرآن فى الاخبار عن الامور الماضية والآتية ، الاصول ص ١٨٤ ، الفرق ص ١٤٣ ، الانتصار ص ٢٧ — ٢٨ ، الفرق ص ١٤٣ ، الملل ج ١ ص ١٥٧ .

علما غيبيا . فلا شيء يحدث في العالم في الماضي أو الحاضر أو المستقبل الا ويمكن للانسان معرفته . وجعل الاعجاز الجديد اخبارا عن الغيب وتنبؤا بالمستقبل هو رجوع بوظيفة النبوة الى الوراء وهى ليست وظيفة الوحي في مرحلته الاخيرة . ليس الاخبار عن الغيوب دليلا على النبوة أو أحد أوجه الاعجاز القرآنى فليست وظيفة النبوة الاخبار بالغيب والتنبؤ بالمستقبل كما كان الحال في مراحل الوحي السابقة ولكن يمكن معرفة المستقبل باستقراء حوادث التاريخ وقوانين التطور البشرى التى تثبت وجود قوانين لبقاء المجتمعات أو لفنائها ابتداء من قوانين السلوك البشرى الفردى أو الجماعى . يمكن اذن باستقراء السلوك الحاضر لجماعة معينة في الماضي والحاضر معرفة مصيرها في المستقبل . وليس هذا غيبا بل معرفة للمستقبل بناء على شواهد في الماضي وقرائن في الحاضر . ان تحقيق النبوة ليست تنبؤا بالغيب بل قراءة للحاضر في الماضي عن طريق استقراء حوادث الماضي ومعرفة قوانين التطور وقراءة للماضى في الحاضر عن طريق اسقاط الحاضر على الماضي وتحويله الى ماضى نمطى موجه وقرائن الحاضر . فهناك قوانين للصراع الاجتماعى والتاريخى فيما يتعلق بالهزيمة والنصر . فعندها يتعادل الحق والباطل أى عندما يتصارع باطلان ، تكون الغلبة يوما لهذا ويوما لذاك فالامر يعود الى القوة المحضة التى لا يساندها حق . وعندما يكون الصراع بين الحق والباطل فالغلبة بالضرورة للحق على الباطل . ان لم يكن في الحاضر ففى المستقبل لو كانت معظم النبؤات تعبيرا عن الامل في النصر ، تخبر بها الجيوش شحذا لعزيمتها وتقوية لمعنوياتها . ثم تتحقق الرؤية ويظن انها تحقق للنبؤة (٢٦٨) . ومن قوانين التاريخ الاتفاق على مبادئ عامة تحكم سلوك الشعوب منها حرية الاعتقاد والسلوك طبقا لمبادئ عامة انسانية تعترف بها كل الشعوب . وبالرغم من توجيه القدماء بعض الاعتراضات

(٢٦٨) وذلك مثل نبؤة فتح القسطنطينية « لتفتحن القسطنطينية ولنعم الامير أميرها ولنعم الجيش ذلك الجيش » الحصون ، وهو يدل على علم بحال الامبراطورية وترديها وظهور الاسلام كقوة جديدة في التاريخ .

على هذا الوجه من الاعجاز فالتنبؤ بالغيب قد يكون كرامة وليس معجزة . كما انه يقع من المنجمين والكهنة وليس فقط من الانبياء . وهو اقصر للمعجزة على الغيب وكأن ما ليس بغيب لا يكون معجزا (٢٦٩) .

الا أن الحركة الاصلاحية الحديثة تجمع بين اعجاز القدماء وقوانين التاريخ في أسلوب أدبي خطابي في وصفها انتشار الاسلام بسرعة لم يشهد مثلها في التاريخ وكأن هذا الانتشار نفسه معجزة قديمة أو اعجاز جديد دون صياغة عقلية لقوانين التطور ومسار التاريخ .

والحقيقة أن التنبؤ بالمستقبل كأحد وظائف النبي لها أنماطها السابقة لدى بنى اسرائيل وكما هو واضح أيضا في نبؤات المسيح . ولماذا يكون محمد وهو آخر الانبياء وخاتم النبوة أقل قدرة من الانبياء السابقين ؟

أما أمور المعاد فليست غيبية لأنها تخضع لقانون الاستحقاق ، وتحقيقا لاصل العدل . كما أن أمور الحلال والحرام ليست أموراً غيبية بل هي ادخل في علوم التشريع .

ج - الاعجاز التشريعي . ويتدرج الاعجاز التشريعي من قانون الاستحقاق وتطبيق اصل العدل وهي الاسس العقلية التي تقوم عليها أمور المعاد وفي مقدمتها الوعد والوعيد حتى وضع الشريعة واقامة الدولة . فأمر المعاد ليست أموراً غيبية بل يمكن معرفة أسسها العقلية مثل قانون الاستحقاق بالعقل . أما أمور الحلال والحرام فتدلل على قواعد السلوك البشرى ، وما يجب وما لا يجب ، الاوامر والنواهي في كل ملة ودين . وقد لاحظ القدماء ذلك على مستوى المعنى أى الحكمة الاخلاقية والفضائل العملية . أما علماء أصول الفقه فهم الذين دققوا في الحكمة التشريعية . فبالنبوة تثبت معان كبرى قائمة على كمال العقل والتحقق في التاريخ . ولا تتحقق هذه المعانى فقط في شخص الرسول

(٢٦٩) يوجه القدماء اعتراضات ثلاثة (أ) قد تكون كرامة (ب) تقع أيضاً من المنجمين والكهنة (ج) هل يظل ما ليس بغيبوب معجزا ؟ المواقف ص ٣٥٠ ، المحصل ص ١٥١ - ١٥٢ ، الحصون ص ١٦١ - ١٦٥ ، الرسالة ص ١٤٧ - ١٥١ .

ولكنها معاني مستقلة يدركها كل عقل ويتحقق من صدقها كل انسان بلا حاجة الى معجزات بمعنى خوارق العادات . ولا يحتاج الانسان لتصديقها الا الى استقلال العقل وحرية الارادة (٢٧٠) . ولكن المعاني الخلقية والحقائق الانسانية العامة قد تحولت الى نظم وشرائع وتحققت عمليا في حياة الانفراد والجماعات ، وأسست دولا ، وأصبحت حركات عمليا في التاريخ . ولو كانت مجرد حقائق علمية واكتشافات رياضية لكانت في العلوم الهندسية والرياضية والحسابية وفي العلوم الطبيعية أمثلة لها (٢٧١) . فالعجائز التشريعية يخص آخر مراحل الوحي عند اكتماله ولا يخص المراحل السابقة . كانت مهمة المراحل السابقة المساهمة في تطوير الوعى الانسانى بالتركيز على جوانب دون جوانب أخرى . مرة على القانون في شريعة موسى ، ومرة على الحب في شريعة عيسى . ولكن عند اكتمال الوحي امكن اعلان استقلال الشعور الانسانى وأنه لا وجه

(٢٧٠) وهذا هو طريق الحكماء . وهو بلوغ الرسول هذا المبلغ العظيم في الحكمة النظرية والعملية بغتة بلا تعلم أو ممارسة ، الطوابع ص ٢٠٤ ، وهذا هو المسلك الثانى عند الايجى . فقد استدل الجاحظ والغزالي بأحواله قبل النبوة وحال الدعوة بعد تمامها وأخلاقه العظيمة واحكامه الحكمة واقدامه حيث يحجم الابطال . ولولا ثقة بعصمة الله اياه من البناس لامتنع ذلك عادة ، وأنه لم يتلون حاله وقد تلونت به الاحوال من أمور من تتبعها علم أن كل واحد منها وان كان لا يدل على نبوته ولكن مجموعها مما لا يحصل الا للانباء فلا يرد ما يحكى عن أفضل الحكماء من الاخلاق العجيبة التى جعلها الناس قدوة لاحوالهم في الدنيا والآخرة ، الموافق ص ٣٥٦ ، المحصل ص ١٥١ ، وهو المسلك الرابع عند الرازى . فقد ادعى الرسول بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم انى بعثت بالكتاب والحكمة لاتمم مكارم الاخلاق وأكمل الناس في قوتهم العلمية والعملية وأنور العالم بالايمان والعمل الصالح ففعل ذلك وأظهر دينه على الدين كله كما وعده الله ولا معنى للنبوة الا ذلك ، وهذا قريب من مسلك الحكماء ، والمسلكان قريبان . الموافق ص ٣٥٧ ، المحصل ص ١٥٣ ، المعالم ص ٩٣ - ٩٧ وقد لاحظت ذلك بعض الحركات الاصلاحية عندها رأت في القرآن حكما ومواعظ وأدب ، الرسالة ص ١١٤ - ١٤٧ .

(٢٧١) لو كان معجزا لانه خارق لكانت العلوم الرياضية والهندسية والحسابية معجزة لانها خارقة ، الغاية ص ٣٤٦ - ٣٥٦ .

للتركز على جانب واحد وانما الحاجة الى نظام تشريعى متكامل وحقيقة كلية شاملة لكل العصور والامكنة فى مبادئها الاولى . وأن التحدى التشريعى قائم الى يوم الدين ، ليس فى الماضى فقط كما هو الحال فى المعجزات القديمة ، ولا فى الحاضر فقط كما هو الحال فى الاعجاز البلاغى والتحدى فى الخلق . فالتحدى بالنظام الاجتماعى والسياسى والاقتصادى والقانونى اى التحدى بالمذاهب الفكرية هو القائم والباقى . واذا كنا نعيش فى عصر الايويولوجيات فالتحدى الايديولوجى هو الوريث لكل التحديات القديمة بمعجزاتها واعجازها . فالعصر عصر ايدولوجية وليس عصر بلاغة ونظم أو اخبار بالغيب الا عن طريق حساب الاحتمالات للمجهول أو التنبؤ بالمستقبل كما هو الحال فى العلوم المستقبلية . ويضم الاعجاز التشريعى جانبين : الاصول العامة التى تقوم على الحكمة البشرية ورصيدها فى التاريخ ثم استنباط احكام الشريعة وتحقيقها فى الزمان والمكان فى فنون وصناعات واجتماعيات وسياسات . وكما تساعد قواعد اللغة على احكام التشابهات تقوم قواعد الاستنباط وطرق البحث عن العلة بتكييف المبادئ طبقا للزمان والمكان ، وتحقيقها فى الواقع فيحل التعارض النظرى . وما ظنه البعض على أنه تناقض على مستوى المبادئ هو فى الحقيقة تكيفات طبقا لظروف كل عصر . فالاغجاز التشريعى فى علم اصول الفقه اى فى الشق الثانى من علم الاصول (٢٧٢) . والاعجاز التشريعى ليس فقط على المستوى النظرى الاستنباطى فى الاجتهاد بل أيضا على مستوى التحقق الاجتماعى والتاريخى . فهو اعجاز فى الفكر

(٢٧٢) استنباط جميع احكام الشريعة منه ، ولا يستنبط من معجزة غيره حكم الشريعة ، الاصول ص ١٨٣ ، الحصون ص ٥٣ - ٥٥ ، ومن شبه الملحة ادعائهم بأن القرآن يناقض بعضه بعضا ، الشرح ص ٥٩٨ - ٥٩٩ ، لذلك يذكر القدماء بعض مبادئ الشريعة داخل اعجاز القرآن مثل القاضى عبد الجبار وتداخلها مع موضوع الامة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ما يجب أن يكون عليه ، اعجاز القرآن ، حال النبى وما يختص به ، جيلة ما يلزم من الشرائع عموما وخصوصا ، تابعة للعلم أو للظن ، الاجتهاد ، المغنى ج ١٥ ، النبوات ص ٧ - ٨ ، ص ٩٧ - ١٠٩ .

وفى الواقع ، فى النظم وفى التاريخ من حيث القدرة على نشر الدعوة ، وتجنيد الجماهير ، وتغيير الابنية الاجتماعية وبناء دولة جديدة أصبحت وريثة لأكبر امبراطوريتين قديمتين ، الفرس والروم ، فى أقل وقت ممكن . تحولت قبائل الجزيرة العربية الى طلائع واعية لحركة تغير اجتماعى وتاريخى . وأعطت مثالا فى التنظيم وفى القيادة ما زالت تمثل فى وجدان الامة قدرة على التمثل والاعتداء ورفض الواقع والتطلع الى عالم أفضل لدرجة أن أصبح التقدم فى التاريخ هو لحاق بقدوة الصحابة وبسيرة الخلفاء (٢٧٣) .

ثامنا : الشخص أم الرسالة ؟

إذا كانت النبوة تحتوى على أربعة أطراف : المرسل والمرسل اليه والمرسل اليهم والرسالة ، وكان المرسل موضوع التوحيد أول العقليات فان المرسل اليه موضوع النبوة أول السمعيات . ويكون السؤال حينئذ فى المرسل اليه هل تتحدد صلته بالمرسل فيكون لدينا البعد الراسى فى النبوة أم تتحدد صلته بالمرسل اليهم وبالرسالة فيظهر البعد الافقى فى النبوة ؟ وبصيغة أخرى : هل تركز النبوة على الشخص أم على الرسالة ؟ ان المتتبع لتاريخ علم العقائد يجد هناك تشخيصا واضحا للنبوة أى التركيز على النبوة كشخص دون النبوة كرسالة . وتظهر النبوة كشخص فى الاسراء والمعراج وفى العصمة وفى التفضيل بين الرسل والانبياء ثم تتشخص فى سيرته الذاتية أولاده ونسبه وأصحابه وزوجاته ، مرة فى علاقته بالصورى ومرة فى علاقته بالمادى ، مرة بالنسبة الى الروح ومرة بالنسبة الى البدن . فما يجب له من صفات الصدق والامانة

(٢٧٣) ويشير بعض القدماء والمحدثين الى هذا البعد فى عبارات متفرقة مثل : بيان ما يلزم شريعته والدخول فى دعوته ، حاله فى نفسه من عظيم الاخلاق وشريف الاوصاف والكمالات العلية مع أنه يقيم بعيدا عن المال . قوته كفاف ولم يصحب معلما يؤدبه وحكيما يهذه ، نشأ فى أمة أمية ، المغنى ج ١٦ ص ٤٢٥ ، حال الامة التى خرجت من الجهالات والضلالات ، الحصون ص ٥٠ — ٥١ ، ص ٧٦ — ٧٨ المنهج الذى اتبعوه فى هداية الامم ، التحقيق ص ١٦٩ — ١٧٠ .

والتبليغ والفطنة وما يستحيل عليه من صفات الكذب والخيانة والكتمان والتهور أو البلادة . وهى صفات ان كانت للمرسل اليه الا انها شروط لاداء الرسالة .

١ — النبوة كشخص .

وتظهر النبوة كشخص فى حياة الرسول الخاصة وسيرته الذاتية والتي لا تتعلق فى كثير من الاحيان بالرسالة كتبليغ متواتر لها مضمون فعلى يتصل بحياة الناس . ويعطى القدياء نماذج لهذه النبوة المشخصة فى الاسراء والمعراج وفى عصمة النبى وفى تفضيل الانبياء وفى سيرته الذاتية .

٢ — الاسراء والمعراج . لم يظهر هذا الموضوع كجزء من العقائد الا فى العقائد المتأخرة فى مرحلة انحسار العقل وزيادة النقل . ففى العقائد المبكرة يذكر كأحد موضوعات الايمان فى النبوة ولكنه فى العقائد المتأخرة يزداد تفصيلا فى وصف السموات السبع وسدرة المنتهى والبراق وجبريل وميكائيل . وهى مادة مستمدة أحيانا من علوم السيرة وأحيانا أخرى من الخيال الشعبى والمصنفات فيه (٢٧٤) . وبتحليل احدى الروايات الواردة فى كتب العقائد المتأخرة يلاحظ أن الخلاف فى مكان ووقت

(٢٧٤) خبر المعراج ومن رده فهو مبتدع ضال ، الفقه ص ١٠٠ — ١٠١ ، حديث المعراج ، الابانة ص ١١ ، مقالات ج ١ ص ٣٢٣ ، من أنكره فهو كافر ، ويحال الى مصنف « المنهاج العلوى فى المعراج النبوى » ، الاسراء فى جملة العقائد التى يجب الايمان بها ، الحصون ص ١١٤ — ١١٥ ، الكتاب ص ١٣ ، الدردير ص ٧٢ — ٧٣ ، شرح الخريدة ص ٥٨ ، وقد قيل فى العقائد المتأخرة شعرا :

وقبل هجرة النبى الاسراء	من مكة ليلا لقدس يدرى
وبعد اسراء عروج للسما	قد رأى النبى ريا كلها
من غير كيف أو انحصار أو افتراض	عليه خمسا بعد خمسين فرض
وبلغ الامة بالاسرار	وفرض خمسة بلا اضرار
قد فاز صديق بتصديق له	وبالعروج الصدق وأوفى أهله
	العقيدة ص ٣٧ — ٤٢

وقوعها ، قبل الهجرة أو بعدها ، في بيت أم هانئ أم عائشة ، قد يكشف تنافسا بين الزوجتين لنيل شرف الواقعة أو قد يكشف تنافسا آخر بين المهاجرين والانصار لنيل الشرف ، قبل الهجرة للمهاجرين وبعد الهجرة للانصار . ولم يبدأ الرسول رحلته الا بصحبة ملكين جبريل وميكائيل ، رسول الوحي ورسول الله : ولا تكون الصحبة الا باثنين يمينا ويسارا تعبيرا عن مرتبة الصديق ورفعة المنزلة . ثم حملاه الى المسجد وهو مكان طاهر لشق صدر قلبه وغسله وملئه علما وحكما . فالحمل الى المسجد افضل من السير به الى المسجد كما هو الحال في أفعال الصلاة . ولم يتكلم حين شق صدره على نقيض مناظر الصلب التي تألم فيها المسيح حتى يزداد تحمله لآثام البشر في حين أن الألم هذه المرة لا وجود له . وهذا يعبر عن تصور الدينين للآلام ، وجود أم عدم ، فشل أم نجاح . وقام جبريل وليس ميكائيل بالغسل ، ووضع فيه العلم والحكمة لانه ملك الوحي . وللواقعة نمط سابق في كرامات النبي قبل البعثة في شق صدره وغسله ورفع المضغة السوداء منه وتخليصه من الشيطان . وكلها أفعال الطهارة من المسجد الى القلب الى السماء ، نقطة البداية ونقطة النهاية والمحمول بينهما . وركب الرسول البراق دون أن تعطى مصنغات العقائد وصفا له كما تعطى كتب السير لان قدر الخيال الشعبي فيه لا نهاية له . وفي الطريق الى المسجد الاقصى رأى عجائب لا تذكر . ولكن من الطبيعي لمن يركب البراق وينظر حوله وهو يقطع هذه المسافات الشاسعة أن يرى ما لا يراه غيره من عابري النياقي والتفكير خاصة من رسول تعود على هذه الرحلة ويعرف ما فيها من مناظر الطريق قبل البعثة وهو يقود القوافل الى الشام . وبطبيعته الحال أن يصلى اماما في بيت المقدس التي هي قبلة المسلمين قبل أن تتحول الى البيت العتيق . وكيف يصلى والصلاة لم تفرض الا بعد الرجوع من الاسراء والمعراج ، فقد فرضت الصلاة على المسلمين بعدها ؟ وصلى اماما بالانبياء والرسول لانه خاتم الانبياء . ومن الطبيعي أن تكون الغاية مقدمة على الوسيلة ، والنهاية على المقدمة . اما ضلته بالملائكة مع الرسل والانبياء فيطلب نزول الملائكة من السماء الى بيت المقدس أولا . وهو أفعل تفضيل على الانبياء والرسل زيادة في ابراز الامامة للجميع .

ولا يذكر كم من الوقت أخذ الاسراء ولا أية صلاة كانت ؟ أما المعراج
 فمرقاة من ذهب وورقاة من فضة . فلكل مسار معراج ، ولكل قطار
 قضيبان . والذهب والفضة أغلى معدنين يصبو اليهما كل انسان راغبا
 في الثروة والغنى ومتع الدنيا . ويبدو أن المعراج ليس روحيا خالصا
 بل هو معراج مادي من معدنين ماديين . وهل يحتاج العروج الى السماء
 طيرا في الهواء الى مسار مادي وطريق معدني ؟ وحتى يزدان الركب
 بهاء وجمالا وأبهة تحفه ملائكة يميننا وملائكة يسارا ، يحفان بالوكب الملكي
 صحبة وزينة وتكريما . وعلى كل عتبة سماء يخبر جبريل ملائكته بقدم
 الرسول فيرحبون به ويعظمونه فيظهر فضله فيسر قلبه ويزداد شكره
 لربه . وفي صياغات أخرى توصف السماء بالياقوت الاحمر والاخرى
 من الزبرجد الاصفر واحدى درجاته من الفضة وأخرى من الذهب مكللة
 بالدر والياقوت ! وهو وصف غنى رأى كل هذه الجواهر وعرفها أو
 وصف تاجر مجوهرات ربما يعبر عن حرمان الناس حتى يستطيع الخيال
 أن يؤثر فيهم ويجذبهم اليه . وهل السماء مادية حتى تكون فيها درجات
 من ذهب وفضة ؟ وتلاحظ ثنائية المعدن وتمايز الالوان بين الاحمر والاصفر
 صراحة ، أو الاصفر (الذهب) والابيض (الفضة) بطريق غير مباشر .
 وقد يكون ذلك وصفا لالوان الشفق ، الحمرة والصفرة أو لالوان
 الطيف . كما يلاحظ تنوع المعادن من ياقوت وزبرجد ، ذهب وفضة ،
 در وياقوت ، وتكرار الياقوت مرتين . وكيف بالذى يسرى به ثم يعرج
 وفي شوق الى اللقاء ويلتفت الى هذا النعيم المادي الحسى كله الذى
 يبعد النفس عن نعيمها الروحى ؟ وقد تكون السموات سبعا وبها
 سدرة المنتهى لوصف نهاية المطاف . وهنا يتوقف علم أصول الدين
 ويعتمد على علوم التصوف (٢٧٥) .

(٢٧٥) نزول جبريل وميكائيل وغيرهما في بيت أم هانئ . فاحتلوا
 حتى جاءوا به المسجد ، وثق صدر قلبه ولم يتألم ، وغسله جبريل وملاه
 علما وحكما . وركب البراق . وسار الى المسجد الاقصى ، ورأى عجائب
 في طريقه . وصلى اماما في بيت المقدس بالانبياء والرسل والملائكة ...

والحقيقة ان هذه الرؤية لها نمطها التقليدى فى تاريخ الاديان مثل صعود باروخ ودانيال الى السماء على عمود أو مركبة من نار ، رمز القوة عند اليهود . ولها ما يشابهها أيضا فى أساطير اليونان . بل ان السماء فى ديانات الشرق (كوريا) لتصبح هى المبتغى والمطلب . فهى بهذه الصيغة أقرب الى الاساطير الشعبية التى يخلقها الرواة للتأثير فى النفوس واللعب بعواطف الايمان واستعمال كل الواقع النفسى والاجتماعى للحاضرين من اجل الاقناع والتأثير . هل هو رمز على هزيمة الكفار فى غزوة بدر ، ورؤية النبی لنفسه وهو سيدخل مكة ، فاتحا كما هو الحال فى رؤى عديدة من قبل مثل رؤية يوحنا التى تبشر بانتصار المسيحية على الامبراطورية الرومانية ؟ الحقيقة أن الرواية كلها معارضة لروح الاسلام ومنهجه وطبيعته ورسالته . فالاسلام دين واقعى ورسالة انسانية . اكتمل فيه الوحي واستقل فيه العقل وأصبح للارادة حرية الاختيار . ولكن الرواية عود الى الوراء الى قصص الانبياء عند بنى اسرائيل حتى لا يكون خاتم الانبياء أقل من الانبياء السابقين فى مجتمع تصل المنافسة فيه بين الدين الجديد والديانات القديمة خاصة اليهودية حد العداء السافر والحرب العلنية . تشير للرواية الى جوانب غيبية والاسلام ليس دينيا غيبيا . هل هى مشاهدة للعالم على نحو تجريبي بالرؤية الحسية ؟ ولكن التجربة هنا فردية صرفة مثل تجارب الصوفية التى لا يمكن ايصالها الا رمزا . وماذا رأى وماذا شاهد ؟ لقد كان قاب قوسين أو أدنى أى انه لم ير الموضوعات ذاتها ولكنه رأى صوراً

على معراج مرقة من ذهب ومرقة من فضة ، وعن يمينه ملائكة وعن يساره ملائكة ، وعند باب كل سماء يخبر جبريل بسيدنا محمد ملائكة الباب فيرحبون ويعظمون فيظهر فضله ، فيسر قلبه ، فيزداد شكرا لربه . . ملك والاستقبال سلطانى ، العقباوى ص ٧٢ — ٧٣ وهناك صيغة أخرى تصف السماء بالياقوت الاحمر والاخرى من الزبرجد الاصفر واحدى درجاته من الفضة وأخرى من الذهب مكللة بالدر والياقوت ، الاسفراينى ص ١٣٨ — ١٣٩ ، الجوهرة ص ١٣ ، السموات السبع ، سدرة المنتهى ، على البراق جبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره ، التوحيدية ص ٣ .

وخيالات لها كما يفعل الانبياء بعد البعثة وكما يحدث للشعراء والادباء والصوفية . هل اخذ منها علوما يستفيد منها الناس أم انها تجارب ذوقية خالصة ؟ وما هي هذه العلوم التي اخذها ولم يبلغها للناس ؟ وما الفائدة العظمى من التجارب الذوقية الفردية ؟ هل هي مكافأة للرسول ؟ وكيف تعطى المكافأة والرسالة لم تتم بعد ؟ هل هي معجزة من معجزاته مثل باقى المعجزات القدسية ؟ ولكن المعجزة بهذا المعنى لم يعد لها وجود . وقد اتى الاعجاز الجديد بديلا عنها . وفي اعجاز القرآن الكفاية وهو التحدى البشرى الادبى والتشريعى ، من حيث الشكل ومن حيث المضمون . واذا كانت الغاية منها تعليمية تجريبية صرفة وهو ما يطابق منهج الاسلام فى النسخ فان فرض الصلاة اثناءها ثم سماع النبى تجارب الامم السابقة على لسان انبيائها فى قدرات الافراد والشعوب على تحمل العبادات وتخفيض عدد الصلوات من الخمسين الى الخمس صلوات تكون العبادات كلها قد حققت الهدف منها وهو فرض الصلوات الخمس على الامة ببناء على تجارب الامم السابقة وطبقا لخبراتها . وبالتالي تصبح الرواية كلها فى حاجة الى تفسير وتاويل .

لذلك يؤثر البعض تصور الاسراء والمعراج روحيا خالصا . فهما صورتان فنيتان لتمييز النفس عن البدن ولصعود الروح الى الملأ بحثا عن المعرفة وطلبا للسعادة ، ورمزان للتعالى والمفارقة يشيران الى يقظة الشعور والى قدرته على التعالى والمفارقة . وهذا جائز على طريقة الفلاسفة وما حاولوه من قبل فى نظريات الاتصال بين العقل والمنفعل والعقل الفعال او ما حاولوه من قبل فى نظرية النبوة . وقد تمت هذه الرحلة الروحية فى النوم لا فى اليقظة ، وتمت الرؤية بالروح لا بالعين . وعلى اقصى تقدير لم تصل الرواية الى حد التواتر وبالتالي لا تفيد اليقين . واذا كان الاسراء من مكة الى بيت المقدس قطعيا نظرا لامكانية رؤية النفس عن بعد فان المعراج من بيت المقدس الى السماء

م ١٤ - النبوة - المعاد

ظنى (٢٧٦) . وقد يحاول البعض تفسير ذلك علميا بأن يماثله بانتقال ابليس من مكان الى مكان وبحركات الافلاك السيارة على قدر عال من السرعة دون أن نشعر بها وبصعود الجسم الخفيف الى السماء بسبب ضغط الهواء أو حتى برجال الفضياء وهم يسبحون (٢٧٧) . ومع ذلك تظل من جنس تأويلات الحكماء . ولكنها مرتبطة بنتائج العلم ، واليه يرجع الفضل في فهم السمعيات . ولما كان العلم نسبيا ، متغيرا طبقا لتقدم العلم أصبحت السمعيات كذلك . وغاب عنها طابع الاطلاق واليقين حتى ولو كانت متواترة . والرؤية موجودة في أصل الوحي في عمومها . وهى الاسراء فقط دون الاعراج . وما سوى ذلك من الآيات تؤخذ قياسا كما يفعل الصوفية ويديرونها حول واقعة الاسراء (٢٧٨) .

(٢٧٦) يعتمد هذا التفسير الروحاني للاسراء والمعراج على قول عائشة « ما فقد جسد محمد ليلة المعراج » . أما اذا كان المعراج ببكة قبل أن تولد عائشة فذلك لا يطعن في قولها فلربما سمعته من الرسول ، شرح الفقه ص ١٠٠ — ١٠١ ، النسفية ص ١٣٨ ، الخيالى ص ١٣٨ ، الصحيح أن الرسول رأى بفؤاده لا بعينه . الاسراء من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعى ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشهور ، ومن السماء الى الجنة أو العرش أو غير ذلك آحاد ، التفتازانى ص ١٣٨ — ١٣٩ ، وعند المعتزلة المعراج لم يكن لأنه جاء في أخبار الآحاد وخبر الواحد يجب العمل به ولا يوجب الاعتقاد . ولا ينكر المعتزلة الاسراء لانه ورد بالنص « سبحان الذى أسرى . . . » والاسراء بالليل . أما المعراج فلا يثبت الا بدليل قطعى . ولم يثبت الا برواية أم هانئ « كنت نائما وقلبي يقظان » و « سبحان الله ، سبحان الله ، رأيت بفؤادى وما رأيت بعينى » . وهو ما يصدق قول القرآن « ما كذب الفؤاد ما رأى » ، وقد نفت ذلك المعتزلة والخوارج استنادا الى آية « وما جعلنا الرؤيا التى أريناك الا فتنة للناس » البحر ص ٦١ — ٦٣ ، كما أنكرته الجهمية ، التنبيه ص ٩٩ .

(٢٧٧) الجامع ص ٢٠ — ٢١ .

(٢٧٨) لم يذكر القرآن الاسراء الا مرة واحدة في آية واحدة في سورة الاسراء « سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى الذى باركنا حوله لنريه من آياتنا انه هو السميع البصير » (١٧ : ١) ، أما المعراج فمفسد ذكر ٧ مرات منها فعل اما للملائكة

ب — عصمة الانبياء . والحديث عن عصمة الانبياء هو من مظاهر الحديث عن النبوة كشخص لا كرسالة مع ان النبي مثل باقى البشر ينطبق عليه قانون الاستحقاق . وهو بشر معرض للصواب والخطأ ولكن له ميزة التصحيح لاعطاء الدرس وتعليم الناس . فهو على اتصال دائم بالوحى ، وسلوكه قدوة . الانبياء بشر كغيرهم من البشر . ليس لديهم أية ميزة الا انهم وسائل تبليغ للرسالة . ولما كانوا هم أول من حققوها وطبقوها فمن الطبيعى أن يكون سلوكهم هو السلوك الامثل بالنسبة الى الجماعة . فسلوكهم بهذا المعنى اكمل سلوك بشرى بدليل نجاح رسالاتهم واتخاذ الجماعات لهم قدوة ومثلا خاصة في السلوك العام الذى لا يؤثر في الرسالة في شئ .

ولكن هل يصل حشد النموذج او القدوة او الاسوة الى حد العصمة ؟

« تعرج الملائكة والروح اليه (٧٠ : ٤) في سورة المعارج ، أو للبشر جميعا » ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون « (٣٢ : ٥) يوم القيامة ، أو كل شئ يذهب الى السماء يعلمه الله » يعلم ما يلج في الارض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها « (٣٤ : ٢) ، (٥٧ : ٤) أو للكفار تهكبا « ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون » (١٥ : ١٤) ، أما الاسم ففي صيغة الجمع « معارج » مرة للكافرين تهكبا « ولجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة ومعارج عليها يظهرون » (٤٣ : ٣٣) ، ومرة بمعنى طرق الى الله في سياق الكفار كذلك « سأل سائل بعذاب واقع ، للكافرين ليس له دافع ، من الله ذى المعارج » (٧٠ : ٣) ، فكيف يوصف الرسول بذلك ؟ وهل يصدق بشئ لا أصل له في القرآن ؟ أما الآيات الاخرى التى يجذبها الصوفية نحو المعراج فمثل « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » (٥ : ٢٢) ، وهى تعنى بوجه عام الصواب في الإدراك في مقابل اولها « لقد كنت في غفلة من هذا » . والثانية « علمه شديد القوى ، ذو مرة فاستوى ، وهو بالأفق الأعلى ، ثم دنا فتدلى ، فكان قاب قوسين أو أدنى ، فأوحى الى عبده ما أوحى ، ما كذب الفؤاد ما رأى ، أفنتارونه على ما يرى ، ولقد رآه نزلة أخرى ، عند سدرة المنتهى ، عندها جنة المأوى ، اذ يغشى السدرة ما يغشى ، ما زاغ البصر وما طغى . لقد رأى من آيات ربه الكبرى » (٥٣ : ٥ — ١٨) .

وما هي العصمة ؟ هل العصمة خلق من الله في النبي وبالتالي هي هبة له من الله ؟ لو كانت كذلك لكان النبي معصوما بالضرورة ولما استحق أى فضل أو جزاء على عصمته ولما كان السؤال نفسه ممكنا لغياب احتمال الخطأ أصلا ، ولما كان الفعل موجودا للحساب لانعدام حرية الإرادة منذ البداية ، ورجوع أصل العدل الى أصل التوحيد . هل هي ملكة نفسية تمنع من الفجور وتحصل بالعلم بمثالب العاصي ومناقب الطاعات وبالتالي تكون مكتسبة بجهد النفس وبعد معاناة وبالتالي تستحق الجزاء ؟ اذا كانت الملكة اقرب الى الفضل واللفظ والهبة والعون والتيسير فهي اقرب الى أفعال الله داخل أفعال الشغور الداخلية وبالتالي لا تكون أفعالا حرة ولا تستحق جزاء . وان كانت أفعالا مكتسبة للانسان بجهد وبناء على حرية ارادته استحققت الشكر وأصبح الخطأ فيها ممكنا وبالتالي استحالت العصمة بمعنى عدم الوقوع في الخطأ عمدا أو عن غير عمد (٢٧٩) . ويعتقد اثبات العصمة على عدة حجج منها ما يتعلق بالنبوة كنظرية في الاتصال ، علاقة النبي بالله وهي الاضعف ، ومنها ما يتعلق بالنبوة كتبليغ رسالة وهي الاقوى . فإذا كان الله قد قرن بكل انسان شيطانا وأن الله اعان النبي على شيطانه فاسلم فلا يأمره الا بالخير فذاك أيضا قضاء على حرية الفعل الانساني أصلا وبالتالي يضيع الاستحقاق . ووضع النبي في

(٢٧٩) عند جميع أهل الاسلام ، أهل السنة والمعتزلة (النجارية) ، والخوارج والشيعة ومعههم ابن مجاهد ، والاشعري وشيخ ابن مورك والباقلاني وأيضا ابن حزم لا يجوز البتة أن يقع من نبي أصلا معصية بعمد ، لا صغيرة ولا كبيرة . ولكن قد يقع من الانبياء السهو عن غير قصد وفي هذه الحالة الله يعصمهم مثل حبة زينة وطلاقتها من زيد وقصة ابن مكرم في سورة « عبس وتولى » وسلامه من اثنتين وقيامه من اثنتين في الصلاة ، الفصل ج ٣ ص ٢٩ — ٣٠ ، عند أهل السنة الانبياء محفوظون عن جميع المعاصي ، المسائل ص ٣٨٠ ، الاجماع على عصمتهم مع جواز السهو والنسيان ، المواقيت ص ٣٥٦ ، وقد قيل شعرا :

وعصمة أوجب لكل الانبياء وللملائكة لا للاولياء

الوسيلة ص ٧٣

مرتبة أعلى من سائر البشر ، أقرب الى « الملائكة » منهم الى سائر الخلق فيستحيل التكليف وبالتالي يستحيل الثواب والعقاب . ولا يرجع الفضل في العصمة حينئذ الى الرسول بل الى الله . وتكون هذه ميزة له وحده دون سائر الانبياء مثل داود وسليمان . وتظل حجة الخطأ قائمة طالما أن أفعالا خاطئة قد تمت سواء صغيرة أم كبيرة عن عمد أو عن غير عمد . وإذا كان الرسول قد تم شق قلبه من قبل لاستنزاع الشيطان مرة قبل البعثة من كراماته ومرة بعد البعثة في بداية الاسراء والمعراج فكيف يعود اليه من جديد كمن يخطئ النبي فيعينه الله عليه ويعصمه منه ؟ أما الحجج الأخرى المتعلقة بالنبوة كتبليغ رسالة فهي أقرب الى العقل ولكن يمكن أيضا ردها . صحيح أنه لو صدر عنهم الذنب لحرم اتباعهم ، ولو اذنبوا لردت شهادتهم فلا شهادة لفاسق ، ولو صدر عنهم لوجب زجرهم لعموم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولكانوا أسوأ حالا من العصاة ، لا يألون عهد الله ، ولكانوا غير مخلصين ، ولا يكونون انبياء ، ولكانوا من حزب « الشيطان » وليس من « حزب الله » مع أن الله وصفهم بأنهم يسارعون الى الخيرات ، ولكن ذلك كله يقوم على افتراض مسبق وهو أن النبي أكثر من بشر ولا يجوز عليه ما يجوز على سائر البشر من خطأ وسهو ونسيان مع أنه بشر رسول ، يأكل الطعام ويمشي في الأسواق ، وابن امرأة كانت تأكل القديد . صدقه من صدق رسالته ، وتصدق الناس له من تصديقهم لها . التوحيد أصل والعدل أصل آخر . في التوحيد الله قادر على كل شيء وفي العدل الإنسان حر الإرادة ، مستقل العقل ، يخطئ ويصيب . كما يجوز عليه الصحة والمرض ، القوة والضعف ، الشباب والشيخوخة ، الحياة والموت (٢٨٠) .

(٢٨٠) يذكر أهل السنة حجة في النبوة كنظرية في الاتصال وشجع حجج في النبوة كتبليغ رسالة . الأولى أن الله قرن بكل إنسان شيطانا وأن الله قد أعانه على شيطانه فأسلم فلا يأمره إلا بخير ! والتسع الأخرى ١ - لو صدر عنهم الذنب لحرم اتباعهم ٢ - لو اذنبوا لردت شهادتهم فلا شهادة لفاسق ٣ - أن صدر عنهم وجب زجرهم لعموم الأمر بالمعروف

وقد يخف هذا الموقف المبذنى الايمانى شيئا فشيئا بالتخلى تدريجيا عن اثبات العصمة حتى نفيها ابتداء من التفرقة بين ما قبل البعثة وما بعدها . فان جاز بعض الخطأ قبل البعثة فلا يجوز بعدها . فقبل البعثة لم يكن الرسول مكلفا ولا متعبدا بشريعة ولا مخاطبا برسالة ، وبالتالي انتفى موضوع الصواب والخطأ . ولكن في نفس الوقت ينفى ذلك وجود الدين الطبيعى وشريعة العقل ، دين الفطرة . بل ينفى وجود كرامات قبل البعثة فلا تجوز المعصية والكرامة في نفس الوقت . كما يتنى حجة مكارم الاخلاق التى عرفت عن الرسول قبل البعثة والتى تستعمل أحيانا كأحد مبررات اختيار الرسول كرسول . كما يناقض بعض عموم الآيات مثل « وانك لعلى خلق عظيم » دون تخصيص لما بعد البعثة دون قبلها (٢٨١) . وقد تجوز السهوة والغفلة أى الإخطاء لا عن قصد وعن غير عمد في حين لا تجوز الإخطاء المقصودة المتعمدة . فلا يرتكب النبى خطأ وهو عالم به أو عن عمد بل يفعله عن سهو وخطأ

والنهي عن المنكر ٤ — لو صدر عنهم لكانوا أسوأ حالا من العصاة
٥ — لو صدر عنهم لكانوا لا يألون عهد الله ٦ — لو صدر عنهم لكانوا
غير مخلصين ٧ — لا يكونون أنبياء لاتباعهم الشيطان ٨ — لو أذنبا
لكانوا من حزب الشيطان وليس من حزب الله ٩ — وصف القرآن للأنبياء
بأنهم يسارعون في الخيرات ، الفصل ج ٣ ص ٢٩ — ٣٠ ، الموافق ص
٣٥٩ — ٣٦١ ، المعالم ص ١٠٨ — ١٠٩ ، المحصل ص ١٥٩ — ١٦٠ ،
شرح الفقه ص ٥٧ .

(٢٨١) عند بعض أهل السنة العصمة ثابتة للأنبياء قبل النبوة
وبعدها على الأصح ، شرح الفقه ص ٥٥ ، وعند البعض الآخر أنهم
معصومون بعد النبوة من الذنوب كلها . أما السهو والخطأ فليس من
الذنوب ويجوز عليهم . وقد سهى النبى في الصلاة ، وأجازوا عليهم
الذنوب قبل النبوة وتاولوا ذلك ، الأصول ص ١٦٧ — ١٦٩ ، عند
الأشعرى الأنبياء بعد النبوة معصومون من الكبائر والصغائر ، الفرق
ص ٢٢٢ ، قال أهل السنة بعصمة الأنبياء عن الذنوب ، وتاولوا ما روى
في زلاتهم أنها كانت قبل النبوة على خلاف من أجاز عليهم الصغائر ،
الفرق ص ٣٤٣ ، لو كان النبى متعبدا بشريعة قبل البعثة لم تجز عليه
المعصية ، وان لم يكن جازت ، الفصل ج ٤ ص ٥٥ — ٥٦ .

وسوء تقدير . وهذا يتفق مع المسؤولية عن الفعل بوجه عام ليس عند الرسول فحسب بل عند باقى المكلفين . فشرط الفعل هو القصد . والافعال غير المقصودة ليست أفعالا تكليفية . وقد يقع الخطأ عن تأويل واجتهاد وليس عن قصد وعهد (٢٨٢) . والاجتهاد اصل من اصول التشريع . وللمخطأ أجر وللمصيب أجران . وقد تجوز عليهم الصفائر دون الكبائر . اذ لا يجوز عليهم الكفر والفسق وهو ما ينتج عن ارتكاب الكبائر (٢٨٣) . ولكن ماذا يحدث عند الذى لا يفرق بين الصغيرة والكبيرة ؟ وكيف تجوز الصفائر وفي نفس الوقت يكون النبى قدوة ، وأفعاله سنة ، وقد بعث ليتم مكارم الاخلاق ؟ وان جازت الكبائر مع الصفائر فلا يجوز الكذب فى التبليغ لانه خيانة وكتمان ، وهى صفة تمس الرسالة لا يمكن تجاوزها وان أمكن التجاوز عن الاخطاء التى تمس الشخص (٢٨٤) .

(٢٨٢) جوز اهل السنة على الانبياء الخطأ والنسيان . الفصل ج ٤ ص ٤٧ ، ص ٥٤ ، ص ٩٢ ، الطوالح ص ٢٠٩ والامر كذلك عند بعض المعتزلة . فعند النظام ذنوبهم سهو وخطأ ، الاصول ص ١٦٨ ، عند المعتزلة ذنوب الانبياء خطأ من جهة التأويل والاجتهاد دون قصد أو عهد . أخطأ آدم عن تأويل فاكل من شجرة أخرى وظن أن التحريم على شجرة بعينها وليس على جنس الشجرة . ولا يجوز أن يعلم أنها معاصي فى حال ارتكابها ، مقالات ج ١ ص ٢٧٢ ، وعند الاشعرى ، تبلغ المعتزلة فى عصية الانبياء من الذنوب كبائرهما وصفائهما حتى منع الجبائى القصد الى الذنب الا عند تأويل ، الملل ج ١ ص ١٢٥ .

(٢٨٣) أجمعت المعتزلة على انه لا يجوز أن يبعث الله نبيا يكفر ويرتكب كبيرة ولا يجوز أن يبعث نبيا كان كافرا أو فاسقا ، وأن المعاصي لا تكون الا صفارا ، مقالات ج ١ ص ٢٧٢ ، وعند أبى هاشم أخطأ آدم ويجوز على الانبياء الصفائر ، الاصول ص ١٦٨ ، أما ابن فورك والاشعرى فانهما لا يجوزان عليهم الكبيرة وان جاءت الصغيرة ، الفصل ج ٣ ص ٢٩ - ٣٠ ، وعند مجموع الاشاعرة عصية الانبياء عن الكبائر ، الارشاد ص ٣٥٦ - ٣٥٧ ، شرح الفقه ص ٥٧ ، ص ٩٧ ، الفقه ص ١٨٥ ، فى أن الكبائر لا تجوز على الانبياء فى حال النبوة ، فى أن الكبائر وما يجرى مجراها لا تجوز عليه ، المغنى ج ١٥ ص ٣٠٠ - ٣٠٤ .

(٢٨٤) عند الكرامية من المرجئة والباقلانى من الاشعرية واليهود

وقد تقع منهم الاخطاء ويغفرها الله لهم كما يغفر لباقي البشر دون زيادة أو نقصان بعد اعلان التوبة والندم . والحقيقة أن كل ذلك ان وقع نهى دروس تعليمية للناس وتوجيه للامة وارشاد لها . ولا احد معصوم من الخطأ مادام بشرا يمارس حريته ويعمل عقله . فقد ينسى النبی كما ينسى البشر حتى في حفظ الوحي ، وقد ينتابه ما ينتاب البشر من أهواء وانفعالات ، وقد يرجح مرجوحا ، وقد يخطئ في التحليل وفي ادراك موازين القوى . وقد يتسرع أو يهتم وقد يشك ، وقد يعزم ويجزم ويقطع . ويأتي درس التصحيح في حالة النبی كتعليم وتوجيه وارشاد . وعلى هذا النحو ترى الاجيال بعده التوتر بين الواقع والمثال ، بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون . وقد تكون كثير من الأفعال مشروطة أو محتملة ولم تقع بعد . ولكن التنبيه عليها وذكرها كحالة افتراضية قد تقع فيها بعد يدخل في اطار هذا الدرس التعليمي . وهو منهج الوحي في التعليم من المحاولة والخطأ وفي إعادة التكليف طبقا للواقع وكما هو واضح في النسخ (٢٨٥) .

والنصارى يعصى الانبياء الله في جميع الكبائر والصغائر حاشا الكذب في التبليغ . والبعض يجوز الكذب في التبليغ . وفي كتاب صاحبه السهمني قاضي الموصل أنه كان يقول أن كل ذنب ذق أو جل مانه جائز على الرسل حاشا الكذب في التبليغ ، وأجاز عليهم الكفر . وإذا نهى النبی عن شيء وفعله فليس دليلا على التنسخ بل قد يكون عصيانا ، الفصل ج ٣ ص ٢٩ — ٣٠ .

(٢٨٥) يذكر القدماء كثيرا من المواقف التي أخطأ فيها الرسول والتي أشار اليها القرآن صراحة مثل « تلك الغرائيق العلى ، منها الشفاعنة لرتجنى » التي ألقى بها الشيطان ، « ما كان لنبي أن يكون له أسرى » ، « عفا الله عنك لم أذنت لهم » ، « ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه » ، « عبس وتولى » . « يا أيها النبي اتق الله . . » ، « لأن أشركت ليحيطن عملك » ، « فان كنت في شك مما أنزلنا اليك » ، « ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر » ، « ووضعنا عنك وزرك » ، « لولا كتاب سبق . . . » ، « والنجم اذا هوى . . . » ، « ولا تقولن لشيء »

والحقيقة أن القول بعصمة الأنبياء هو رد فعل على القول بعصمة
الائمة . فاذا كانت هناك عصمة كتعبير عن التبجيل والتعظيم للقائد
والزعيم فالنبي أولى بها من الإمام . والقول بعصمة الامام تستدعى
القول بجواز الخطأ على النبي . والقول بعصمة الامام في الحقيقة انها هي
نتيجة لزعامته لمجتمع الاضطهاد وضرورة سيطرته على الجماعة وقيادته
لها . فالعصمة تعطيه قوة معرفية وعملية ، وتسمح له بالقيادة والارشاد
أكثر مما يعطيه جواز الخطأ والمراجعة عليه من الناس ، وهو نتيجة
لاتجاه المجتمع العظيم لتبجيل الزعماء والقيادة ورؤية خلاصه فيهم ومن
خلالهم ورفعهم الى مستوى الانبياء بل والآلهة ، ففى كل المجتمعات
المضطهدة تبرز أهمية الامامة وصفاتها مثل العصمة . وطالما كان الامام
معصوما كان مطاعا . ويبرز ذلك في كل مجتمعات التسلط عندما يدعى
الزعيم السياسى أنه هو وحده العالم والقائد والمعلم والمرشد والمعلم ،
وأنه لا تجوز مراجعته أو نقده أو الخروج عليه وأنه لا يجوز حتى
إس بغلة السلطان أو نقدها بكلمة . بل إن النبي يجوز أن يكفر ويعصى
ويرتكب الكبائر في حين لا يجوز ذلك على الامام . وإن حاجة الامام
الى العصمة أكثر من حاجة النبي ، فاذا كان للنبي وحى يصححه فإن
الامام ليس له الا العصمة . العصمة إذن سلاح سياسى لزعامة
الثقة في القيادة المعارضة أى النبوة أو الخلافة ولزعيمها في قيادة جديدة
هى الإمامة . فكل زعيم يدعى قومه أنه أولى بالعصمة من الآخر ، وبالتالي
أولى بالطاعة لامره والانتصار له . وبالتالي يتنازع العصمة الخصمان دعاة
النبوة ودعاة الإمامة ، مجتمع التسلط ومجتمع الاضطهاد . كل منهما ينبغي
دفاعا عن ذاته . فدخلت العصمة كسلاح سياسى في الصراع من أجل

==
أنى فاعل ذلك غدا . . . » ، « وتخفى ما فى نفسك . . . » ، ومعظم الآيات
الموجهة الى الرسول التى تبدأ بالاستفهام أو الاستنكار ، ومن الوقائع
حادثة زينب وزيد ، الموافق ص ٣٥٦ ، ص ٣٦٤ — ٣٦٦ ، التحقيق
ص ١٦٧ — ١٦٨ ، الفصل ج ٣ ص ٤٦ — ٤٩ ، المحصل ص ١٥١ .

السلطة (٢٨٦) .

ثم يطرح موضوع العصمة من الحاضر الى الماضي ، ومن آخر مراحل النبوة الى اولها عبر التاريخ ، ومن خاتم الانبياء الى الانبياء السابقين ، والغرض من ذلك تأصيل موضوع العصمة الحالية تاريخيا اثباتا أم نفيا . وبالتالي تستعمل أخطاء الانبياء السابقين اما لإثبات العصمة أو لنفيها وتاويلها . والحقيقة أن موضوع العصمة لدى الانبياء السابقين مرتبط بتاريخ النبوة . فكان لا يعبر النبي السابق أفعال العصيان لانها مظهر من مظاهر القوة والعظمة مثل داود وسليمان في علاقاتهم النسائية ومثل موسى في القوة والتشجيع لقومه على حساب الحق وشمول المبادئ

(٢٨٦) يتضح ذلك في أقوال الخوارج والشيعة خاصة باعتبارهما أكبر فرقتين للمعارضة الجذرية العلنية والسرية في الخارج والداخل . فقد جوزت الإزارقة الخوارج أن يبعث الله نبيا يعلم أنه يكفر بعد موته أو كان كافرا قبل البعثة ، الملل ج ٢ ص ٣٣ - ٣٤ ، وجوز الإزارقة عليه الذنب والذنب كفر ، المواقف ص ٣٥٨ - ٣٥٩ . أما الشيعة فيجوزوا الكفر اظهرا للتقية واخفاء للدعوة ، المواقف ص ٣٥٩ ، الطوالع ص ٢٠٩ ، المحصل ص ١٥٩ - ١٦٠ ، وجوز الفضيلية جواز بعثة من يعلم أنه يكفر ، المحصل ص ٢٦٠ - ٢٦١ ، وعند هشام بن الحكم اذا عصى النبي جاءه الوحي والامام يتلقى وحيا لذلك كان معصوما ، وبالتالي جازت المعصية على الانبياء ، الفرق ص ٦٨ . فهشام يشترط العصمة في الامام ويجيز الخطأ على النبي ، فقد أخذ النبي الفداء من أسارى بدر والله غفر له ، الاصول ص ١٦٧ ، بل وجائز أن يتعمد النبي الخطأ وهو يرتكبه لانها صفاته ، مقالات ج ١ ص ٢٧٢ ، إجاز الهشامية من الروافض على الانبياء الذنوب مع قولهم بعصمة الامام من الذنوب ، الفرق ص ٣٤٣ . كما أجازت الكرامية الذنوب من الانبياء ما لا يوجب حدا ولا تنسيقا ، وفيهم من يجوز الخطأ في التبليغ « ومائة الثالثة الاخرى ... تلك الغرائيق العلى ، وان شفاعتها لترتجى » ذلك من القاء الشيطان وظنه المشركون من قرأته ، الاصول ص ١٦٨ ، ورفض ابن حزم لذلك ، الفصل ج ٤ ص ٥٤ - ٥٥ ، الفرق ص ٢٢٢ ، الفقه ص ١٨٥ ، عند الكرامية كل ذنب أسقط العدالة وأوجب حدا فهم معصومون فيه وغير معصومين في ما دون ذلك ، الفرق ص ٢٢١ - ٢٢٢ ، الاصول ج ٥ ص ٦٧ - ٦٨ ، وجوز الفضيلية بعثة من يعلم أنه يكفر ، ويرى الحشوية أن الرسول كان كافرا قبل البعثة ، المحصل ص ١٦٠ - ١٦١ .

وعوموم القيم . فكل نبي يعبر عن مرحلة نبوته . فهناك انبياء لهم صفة الملك دون الفضيلة مثل داود وسليمان ، وأنبياء لهم صفة القوة دون الحق مثل موسى . أما محمد خاتم الانبياء أى النبوة فى مرحلتها الاخيرة فقد بعث ليتمم مكارم الاخلاق . ففى المراحل السابقة : النبوة — الملك ، أو النبوة — القوة يجوز فيها العصيان وبالتالى تنتفى العصمة . أما فى المرحلة الاخيرة فى مرحلة النبوة — القدوة ، أو النبوة — الاسوة فلا يجوز فيها العصيان (٢٨٧) . كما يطرح السؤال بالنسبة « للملائكة » بدافع المبالغة بمقارنة الانبياء بالملائكة وان كان الاتفاق على عصمة الملائكة أسهل ، فهم ليسوا مكلفين وبالتالى ليسوا مجاسبين . وهم ليسوا بشرا وبالتالى ليسوا أحراراً عاقلين فى موقف الاختيار بين الحسن والقبيح . لا يفعلون الخير الا جبرا ، باستثناء ابليس الذى اثار استهصال حريته فى الاعتراض والرفض فكان جزاؤه استهصال الحرية الى اقصى حد وامهاله واعطائه الزمان كله لتحدى حرية الانسان ذاتها (٢٨٨) . ولو

(٢٨٧) يسترسل القدماء فى سرد اخطاء آدم ونوح وابراهيم ولوط ويوسف واخوته وموسى وسليمان وداود ويونس (ذا النون) وينتهون الى محمد . فالنابى للعصمة يذكر الاخطاء والمثبت لها يؤولها كما يفعل الجبائى ، الفصل ج ٣ ص ٣٠ — ٥٩ ، المواقف ص ٣٦١ — ٣٦٦ ، التحقيق ص ١٦٥ — ١٦٧ ، مقالات ج ١ ص ٢٧٢ .

(٢٨٨) وأما الملائكة فبراء . قال الرسول خلقت الملائكة من نور ، وخلق الجان من مارج من نار . وخلق آدم من آصف ، الفصل ج ٣ ص ٢٩ — ٣٠ ، فى عصمة الملائكة حكاية الله عنهم بالطاعة ، عصيان ابليس والطرد ، المواقف ص ٣٦٦ — ٣٦٧ ، وقد قيل فى ذلك شعرا :
وعصمة اوجب لكل الانبياء وللملائكة لا للاولياء
الوسيلة ص ٧٣

عصمتهم كسائر الملائكة واجبة وفاضلوا الملائكة
العقيدة ص ١١ — ١٢

واختلف المسلمون فى عصمة الملائكة ولا مانع فى أحد الجانبين ، ولكل حججه . وهى كلها عموميات تفيد الظن ولا عبرة للظنيات فى مجال الاعتقادات . وحجة النافية للعصمة عصيان ابليس وقد كان من الملائكة ورفضه

ان ابليس عند البعض لم يكن من الملائكة بل كان من الجن ، وبإستثناء هاروت وماروت ولو أنها أيضا عند البعض لم يكونا من الملائكة .
 وادراج ابليس مع الجن في اللغة تغليا . وقد زادت التفاصيل فيه

السجود لآدم . وقيل انه لم يكن كذلك بل كان من الجن . وكذلك اعترافهم واستدراكهم لفعل الله جوابا على « انى جاعل في الارض خليفة » . وقيل ان الغرض هو الاستفسار عن الحكمة ، الدر ص ١٥٦ — ١٥٧ ، هو من الملائكة أم لا بين مثبت وناف ، مقالات ج ٢ ص ١١٤ ، قال اكثر الاصحاب مع اليهشمية والاصمية من المعتزلة ان ابليس كان من الجن فالملائكة مخلوقون من نور وليس من نار . وقال الجاحظ انه من الملائكة لان الله استثناه منهم . واختلف فيه الفقهاء طبقا لاختلاف النحويين في الاستثناء هل يجوز أن يكون من نفس النوع أم لا ؟ الاصول ص ٢٩٦ — ٢٩٧ ، التفتازانى ص ١٣٧ ، الخيالى ص ١٣٧ — ١٣٨ ، الدوانى ج ٢ ص ٢٢٦ ، الكلبوى ج ٢ ص ٢٢٦ ، المطيعى ص ٦٠ ، الحصون ص ٨٢ ، وعند ابن حزم ان ابليس من الجن ، والجن متعبدون بملة الاسلام وأن الروث والعظام طعامهم ، قد يخصهم الله بأوامر غير أوامرنا ، الفصل ج ٣ ص ٥٨ — ٥٩ ، ج ٥ ص ٤٨ ، وعند طوائف من المرجئة ان ابليس لم يسأل الله النظرة وكذلك الجال عند الاشاعرة ، الفصل ج ٢ ص ١٠٨ ، ج ٥ ص ٤٨ ، وكان يشار بن برد يصوب ابليس في تفضيل النار على الارض بقوله :

الارض مظلمة ، والنار مشرقة والنار معبودة مذ كانت النار
 الفرق ص ٥٤ — ٥٥

أما هاروت وماروت فهما ليسا ملكين . شرهما الخمر وحكما بالزور وقتلا النفس وزنيا وعلمنا زانية اسم الله الاعظم فطارت به الى السماء فمسخت كوكبا وهى الزهرة وأنها عذبا في غار بابل وأنها يطمان الناس السحر ، وهى رواية موضوعة ، وضد وصف الملائكة في القرآن فصح أنها خرافة موضوعة ، الفصل ج ٣ ص ٥٦ — ٥٨ ، ولكنها قصة مقبولة كرواية عند باقى أهل السنة ، التفتازانى ص ١٣٧ — ١٣٨ ، الدوانى ج ٢ ص ٢٢٦ — ٢٢٨ ، العقباوى ص ٥٠ — ٥١ ، المطيعى ص ٦٠ ، ولعلها من الاسرائيليات ، الحصون ص ٨٢ — ٨٤ ، وأما العصمة نفيا وإثباتا فأدلتها متعارضة ظنية لا تفيد العلم واليقين ، الخيالى ص ١٣٧ ، ذكر لفظ ابليس في القرآن ١١ مرة منها ٩ مرات في معانى الحرية والرفض ، ومرة واحدة للغواية ، ومرة لنتيجتها . أما هاروت وماروت فذكرنا مرة واحدة (٣ : ١٠٢) ولا تستحق كل هذا التفصيل كما هو الحال في العقائد المتأخرة .

في العقائد المتأخرة الى حد جعل الجن متعبدين بالاسلام ، طعامهم الروث والعظام . وربما لم يسأل ابليس الله النظره ، وربما لم يعص ابليس بتركه السجود لآدم ولكن لجحذه بالله . وكذلك زاد التفصيل في قصة هاروت وماروت وأنهما ليسا ملكين عصيا لله وشربا الخمر وحكما بالزور وقتلا النفس وزنيا وعلما زانية اسم الله الاعظم فطارت به الى السماء فمبخت كوكبا وهى الزهرة ، وأنهما عذبا في غار بابل وأنهما يعلمان الناس السحر . . والحقيقة ان ابليس هو رمز الحرية والرفض وتحدى الانسان . أما هاروت وماروت فثانها قصة في نفس السياق . يتلو الشيطان على ملك سليمان ، ويعلمان السحر ، فيفترقون بين المرء وزوجه ويضربون بالناس . ولكن الانسان قادر على الدخول في التحدى ومقاومة الشر والدفاع عن صالحه وكليته .

ج - تفضيل الانبياء . فإذا كان الانبياء يسرى عليهم ما يسرى على باقى البشر من الاخطاء فهل يتفاضلون فيما بينهم أو يتفاضلون مع غيرهم ؟ يعرض القدماء أولا مسألة التفضيل بين الانبياء والملائكة أيهما أفضل قبل ان يعرضوا لتفضيل الانبياء فيما بينهم . ثم يأتى بعد ذلك التفضيل بين الانبياء والائمة ما دام كلاهما يشباركان في العصمة او في القيادة والزعامة . ويأتى ثالثا التفضيل بين الانبياء والاولياء ما دامت لكل فريق كرامات ومعارف وسلطة على البشر .

والحقيقة ان تفضيل الانبياء على الملائكة أو تفضيل الملائكة على الانبياء لا أساس له لانه تفضيل بين طرفين غير متساويين وليس من نفس النوع . فالانبياء بشر والملائكة ليسوا من البشر . الانبياء أشخاص مرئية لها أعمال في التاريخ ويمكن الحكم عليهم في حين ان الملائكة أشخاص مغنوية لا يمكن الحكم عليها الا ظنا . ولا يمكن مقارنة المادى بالمعنوى ، المرئى باللامرئى ، فهما ليسا من نفس النوع . الانبياء لا أساس له لانه تفضيل بين طرفين غير متساويين وليس الدعوات واقامة الدول وتشكيل عقائد الناس وتوجيه سلوكهم . أما الملائكة فلم يرها أحد ولم تؤثر في التاريخ ، ولم تعرف الا سمعا من

النبوة وبالتالي لا يوجد الا طرف واحد هو النبوة أو الانبياء الذين وجدوا في التاريخ وأخبروا عن الملائكة . وما هو مقياس التفضيل ؟ العصمة ؟ درجة الخطأ ؟ الرتبة عند الله ؟ شرف الوظيفة ؟ وإذا أمكن معرفة ذلك في حال الانبياء فكيف يمكن التعرف على كل ذلك في حال الملائكة ؟ كيف يمكن معرفة عصمتهم أو درجة أخطائهم أو رتبهم عند الله ؟ أما الوظائف فلا تتفاوت فيما بينها شرفا ورتبة بل هو نوع من تقسيم المهام وتوزيع الاعمال . فالنبوة للتبليغ للناس ، والملاك للتبليغ للنبي . وليس هذا بأفضل من ذاك . وبطبيعة الحال لا يكون التفضيل بين المادة والروح ، بين المرنى واللامرنى ، فليست الروح بأفضل من المادة ولا المادة بأفضل من الروح . ولكن يكفى التفضيل من حيث الفعل والغاية والرسالة . وقد يكون الكائن الحر العاقل مثل الانسان أفضل من الكائن المجبر مثل الحيوان أو النبات أو الجمد أو الملاك . وما الهدف من التفضيل ؟ الاختيار أم الترجيح أو التمثل في السلوك ؟ هل الهدف مجرد معرفة نظرية من عقلية تتصور الموضوعات في سلم شرف وترتيب راسى صاعد أو نازل ، أم انه تفضيل ينتج عنه اثر على سلوكى في حياة الناس العملية ؟ هل هو نتيجة لعملية التعظيم والتبجيل لرفع الانبياء درجة أعلى أو للتقرب الى الملائكة صعودا اليهم وزلى ؟ وما هى نتيجة التفضيل ؟ وكيف يتم الاختيار بين الانبياء والملائكة في الافضلية ؟ وهل هى افضلية فعلية أم مجرد حكم قبية طبقا للهوى والمزاج ودرجة الاحساس بالتعظيم والتبجيل والاغتراب عن الواقع ؟

فاذا ما تم تفضيل الملائكة فلان اللامرنى أفضل من المرنى ، والمجرد أفضل من المعنى ، والروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية في حين تتعلق النفوس بالهياكل السفلية ، والروحانيات مبراة عن الشهوة والغضب ومن الشورى كلها ، وهى نورانية لطيفة على عكس الجسمانيات المركبة . تقوى على الانفعال الشاقة وتعلم المجردات والكليات . وكل هذه الاسباب فى الحقيقة انما تنبع من النظرية الاشراقية ومن المواقف الصوفية التى

تكشف عن اغتراب عن الواقع وبعد عنه وتطهر فيه ، وهروب منه (٢٨٩) .
وقد يتخصص الحكم بتفضيل الملائكة على الانبياء بانهم الملائكة الذين لا يعصون ربهم نظرا لواقعة ابليس . وقد يعم الحكم في تفضيل الملائكة ليس فقط على الانبياء بل على جميع الناس وعلى عامة الخلق . وقد يتم التخصيص برسل الملائكة فهم افضل من عامة البشر (٢٩٠) .

وتفضيل الانبياء على الملائكة اكثر واقعية من التفضيل الاول وهو اكثر مثالية . ويعتمد هذا التفضيل أيضا على حجج ثقيلة . فقد امرت

(٢٨٩) هذا هو موقف المعتزلة بوجه عام . فعندهم ان الملائكة افضل من الانبياء ، مقالات ج ١ ص ٢٧٢ ، وهو أيضا موقف الحسين بن الفضل العجلي وموقف الروافض ، مقالات ج ٢ ص ١١٢ ، أما الحجج العقلية التي يعتمدون عليها فمثل « ما نهلكا ربكنا عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين » ، « ولا أقول لكم انى ملك » وذلك في معرض التواضع ، « لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون » ، « ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته » ، وفي آيات أخرى كثيرة تظهر الملائكة كمعلمين للانبياء « علمه شديد القوى » . ولما كانت الملائكة رسل الله الى الانبياء فهم اقرب الى الله . كما يتم تقديم ذكر الملائكة على الانبياء بعد الله مباشرة وقبل الانبياء في عديد من الآيات ، الاصول ص ٢٩٥ — ٢٩٦ ، الطوالع ص ٢١٢ ، أما الحجج العقلية فمعظمها نظريات الفلاسفة عن الجواهر المفارقة وأفضليتها على الجواهر المادية مثل ، الملائكة أرواح مجردة ، الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية والنفوس الانسانية بالهياكل السفلية ، الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب مبدأ الشرور كلها ، الروحانيات نورانية لطيفة والجسمانيات مركبة من المادة والصورة ظلمانية مانعة ، وهى قوية على الانفعال الشاقة ، وهى عالمة لاحاطتها بالمجردات . واختياراتها موجهة الى الخيرات في حين ان الارواح الفلكية مستقرة في العالم ، المواقف ص ٣٦٧ — ٣٧٠ الفرق ص ٣٤٣ ، الاصول ص ١٦٦ ، ص ٢٩٥ — ٢٩٦ ، الفصل ج ٥ ص ٩٠ ، المسائل ص ٣٨٠ — ٣٨١ ، الحاصل ص ١٦١ — ١٦٣ ، وهو أيضا موقف القاضى وعبد الله الحليمى ، وهو موقف « أهل الحق » أيضا فالملائكة افضل من كل الخلق ، الفصل ج ٥ ص ٩١ — ٩٥ ، المعالم ص ١٠٦ — ١٠٨ .

(٢٩٠) عند بعض المعتزلة الملائكة الذين لا يعصون ربهم افضل من الانبياء ، والملائكة افضل من جميع الناس ، الاصول ص ١٦٦ — ١٦٧ ، النفسية ص ١٥٢ .

الملائكة بالسجود لآدم . كما أن الله علم آدم الاسماء كلها والذي يعلم افضل من الذي لا يعلم . وأن عوائق البشر عن العبادة من شهوة وغضب وقدرته على العبادة وتكليفه لتجعله أكثر استحقاقا من الملائكة التي لا يوجد لديها مثل هذه العوائق . وان وجود الانسان في عالم الاختيار بين الملك والحيوان يجعله أكثر حرية وحركة وغنى من الملائكة التي لا توجد الا في عالم واحد ، وليس لها هذا الاختيار ، وبالتالي فهي مجبرة على الخير وعلى الثبات فيه . وقد يزداد التخصيص في التفضيل فتصبح رسل البشر افضل من رسل الملائكة ، وعامة البشر افضل من عامة الملائكة . لقد كان هاروت وماروت عجلين في بابل وليس ملائكة أو كانا ملكين عاصيين . وكيف تكون زبانية النار افضل من الانبياء ؟ وحين يتم التخصيص بالملائكة السفلية فالانبياء حتما افضل منهم ويظل الخلاف فقط في الملائكة العلوية (٢٩١) . الملائكة رسل الى الانبياء . لا يؤثرون في العالم كما يفعل الانبياء . ليست لهم ارادة وعقل ولا موت ولا حياة كما لسائر البشر . بل قد يكون الانسان العادي افضل من الملائكة والانبياء . فكلأهم رسول اليه مباشرة أو بتوسط . والانسان صاحب رسالة وأمانة مثل الملائكة والانبياء ولكنه ليس معصوما مثل الملائكة أو مؤيدا من الله مثل الانبياء . هو موجود في العالم يعتمد على ارادته الحرة وعقله المستقل . وبالتالي كان امتحانه أعظم وكان جزاؤه ربيا أكبر .

(٢٩١) هذا هو موقف أصحاب الحديث . الانبياء افضل من الملائكة ، مقالات ج ٢ ص ١١٢ ، الطوالع ص ٢١٢ ، النسفية ص ١٥٢ ، وهو أيضا موقف بعض المعتزلة ، فهاروت وماروت كانا عجلين من بابل . هل زبانية النار افضل من الانبياء ، « لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون » ، الأصول ص ١٦٦ — ١٦٧ ، وعند بعض المعتزلة الانبياء افضل من الملائكة الذين عصوا ربهم كهاروت وماروت وابليس ، الأصول ص ٢٩٥ — ٢٩٦ ، وهو أيضا موقف الشيعة ، وهم افضل من الملائكة السفلية انما النزاع في الملائكة العلوية ، وبعض الحجج مثل « واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » ، « وعلم آدم الاسماء كلها » ، والذي يعلم افضل من الذي لا يعلم ، للبشر عوائق عن العبادة من شهوة وغضب ، الانسان مركب بين الملك والبهيمة . له عقل الملك وجسد البهيمة ، الطوالع ص ٢١٢ ، وقيل أولو الغرهم ثم بقية الرسل ثم بقية الانبياء ثم الملائكة ، الكفاية ص ٧٠ .

ثم يصبح التفضيل داخل كل نوع ، تفضيل الملائكة على بعضهم البعض وتفضيل الانبياء بين بعضهم البعض . فيكون السؤال : من هو أفضل الملائكة ثم من هو أفضل الانبياء ؟ والسؤال بهذا الوضع يكون أكثر اتساقا مع نفسه لان التفاضل بين كائنات من نفس النوع فيصح التفضيل من حيث المبدأ وأن ظل خاطئا من حيث الواقع . وكيف يمكن تفضيل الملائكة فيما بينهم ؟ وعلى أى مقياس ؟ هل يتم التفضيل وظيفيا بناء على تقسيم الملائكة فيما بينهم ؟ وعلى أى مقياس ؟ وهل يتم التفضيل وظيفيا بناء على تقسيم العمل وتوزيع المهام ؟ ولكن الوظائف متكاملة ، ولا فضل لاحدها على الاخرى . الفضل فقط فى أداء الوظيفة أو فى عدم الاداء . ولما كانت الملائكة كلها مطيعة فالحل فى الفضل سواء . فجبريل وعزرائيل واسرافيل وميكائيل كلها وظائف لا تتفاضل بينها مثل وظائف الحواس ، وظيفة العين ووظيفة اذن .. الخ (٢٩٢) . وماذا يعنى تفاضل الانبياء فيما بينهم ؟ الانبياء هم مجرد وسائل لتبليغ الوحي وليس لهم أى فضل بأشخاصهم على غيرهم . وليس بينهم تفاضل اذ أن كل نبي يمثل مرحلة من مراحل تطور الوحي . ولا تتفاضل بين المراحل بل تكامل بينها . بل أن المرحلة المتقدمة لانها أقل رقيا ليست بأفضل من المرحلة المتأخرة لانها أكثر رقيا لانها أكثر رقيا أفضل من المرحلة المتقدمة لانها أقل رقيا . بل أن المرحلة الأخيرة والتي فيها يتم اكتمال الوحي وتحقق الغاية منه ليست بأفضل من المراحل السابقة التي لولاها لما اكتمل الوحي بل ربما كان الأمر أكثر صعوبة فى المراحل السابقة عنه فى المرحلة الأخيرة بعد أن تعودت البشرية على الوحي وارتقت بفضله . وكم لاقى من الانبياء السابقين من العذاب والهوان والقتل ما لم يلاقيه آخر الانبياء . وكم عوقبت أهم الانبياء السابقين بالطوفان أو الغرق فى البحر أو بالريح أو بالجراد والقمل بما لم تعاقب به آخر الامم .

(٢٩٢) عند البعض ترتيب الافضلية من جبريل ثم ميكائيل ثم بقية رؤساء الملائكة .. الحصون ص ٧٩ .

وعند كل أمة نبيا أفضل من جميع الأنبياء لأنها أفضل من جميع الأمم (٢٩٣) .

وقد يمتد التفاضل فيشمل الملائكة والأنبياء والبشر . فيأتى جبريل في المقدمة وبعده ميكائيل ثم بقية رؤساء الملائكة ثم عوام البشر . وقد يأتى الأنبياء أولا ، كل حسب فضله وفي مقدمتهم خاتم الأنبياء ثم الخلفاء الأربعة ثم التابعون ثم يقل الفضل قرنا بعد قرن . وقد يأخذ الأولياء مكانا عليا بين البشر قبل الصحابة أو بعدهم . وقد يتفاضل من صحب الرسول من الجن مع أصحابه من الإنس أو على الأقل يتساوون فضلا فكلاهما صحابة ! ويستمر التاريخ في النزول انحدارا من السماء الى الأرض ، وتلحق النبوة بالامامة . ويصبح التاريخ تاريخ انهيار وسقوط بعد أن كان تاريخ رفع وعلو (٢٩٤) . والحقيقة أن موضوع التفضيل إنما

(٢٩٣) عند أهل السنة محمد أفضل الأنبياء ، دون القول بأن أحد الأنبياء أفضل من الملائكة جميعا ، الفرق ص ٣٤٣ ، الأصول ص ١٦٦ ، ص ٢٩٥ — ٢٩٦ ، الفصل ج ٥ ص ٩٠ ، المسائل ص ٣٨٠ — ٣٨١ ، المحصل ص ١٦١ — ١٦٣ ، وقد قيل شعرا :
والأنبياء يتلوونه في الفضل وبعدهم ملائكة ذى الفضل
الجوهرة ص ١٢

وأيضا

وأفضل الخليقة الرسول يليه في الفضيلة الخليل
الوسيلة ص ٧٣
وعند الكرامية من المرجئة ، والباطلاني من الأشعرية واليهود والنصارى جاز أن يكون في أمة محمد من هو أفضل من محمد من بعثته الى أن مات ، الفصل ج ٣ ص ٢٩ ، ج ٥ ص ٦٨ .

(٢٩٤) جبريل ميكائيل ثم بقية رؤساء الملائكة ثم عوام البشر ثم الأولياء ، أبو بكر وعمر ، ثم الصحابي فالتابعي ، وهناك تفاضل بين الخلفاء ، أبو بكر وعمر وعثمان وعلي ، وتفاضل في القرون « أفضل القرون قرنى » ، الحصون ص ٧٩ ، وقد قيل شعرا :
وأفضل الخلق على الإطلاق نبينا فهل من شقاق
الجوهرة ص ١٢

يكشف عن عقلية التدرج والمراتب وتصنيف البشر حسب درجات الكمال والشرف . وهو تصور يقوم على أخطاء عدة : منها تصور الناس على درجات راسية يتفاضلون فيها بينهم علوا وسفلا مع أن البشر جميعا متساوون لا يتفاضلون الا أفقيا أما أو خلفا ، « لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر » . وتكون المنافسة على أخذ الدرجات العليا وليس على السبق الى الامام وخلق الافعال . وذلك كله احساس بالتعويض والعجز . فالمحاصر في الواقع يفك حصاره الى أعلى ، فيتقدم نحو الوهم . ثم يتشخص ذلك كله في موضوع التفاضل بين الملائكة والرسول ، وداخل عناصر كل مجموعة فيما بينها .

كما يظهر التفضيل بين الانبياء والائمة . والتفضيل من حيث المبدأ ممكن لانه تفضيل من نفس النوع أى مفاضلة بين البشر . وتشهد المفاضلة خاصة عندها توضع الامامة كاستمرار للنبوة ، وعندها يوضع الامام وريث النبي . وان تفضيل الائمة على الانبياء هو تفضيل للفرع على الاصل . فالائمة خلفاء الرسل كما أن العلماء ورثة الانبياء . ولا امام ثانيا بلا نبي أولا . واذا ما اشدت التفضيل واصبحت الائمة افضل من الملائكة فلأن الانبياء افضل من الملائكة وبالتالي تكون الائمة بالضرورة افضل من الملائكة . واذا ما تم تفضيل الانبياء على الائمة فذلك تفضيل للاصل على الفرع ، وللسابق على اللاحق ، وللنبوة على تأويلها . ولكن يصبح السؤال نفسه بغير ذي معنى اذا ما كانت نتيجة التفضيل علاقة التساوى بينهما من حيث أن كليهما بشر لا يالو جهده في تحقيق الرسالة . ولكن يظل للنبي ميزة الاتصال والبداية في حين أن ليس للامام هذه الصفة . يوجد النبي في المحورين الرأسى والافقى معا في حين يوجد

ومن صحب الرسول من الجن له من الفضل ما لسائر الصحابة ، الفصل ج ٥ ص ٩١ ، أنظر ، الباب الخامس ، التاريخ المتعين ، الفصل الثانى عشر ، الامامة ، وايضا الخاتمة ، من الفرقة العقائدية الى الوحدة الوطنية .

الامام في المحاور الافقى وحده . ولكن نظرا لظروف المجتمعات المضطهدة فقد يصل الائمة الى درجة التأليه فهم قادة الجماعة الذين سيحولون الاضطهاد الى حرية ويقلبون الجور الى عدل . ومن الطبيعي أن تكون الائمة حركة تصحيح لانحراف مسار النبوة . ولكن في المجتمعات السوية يقتضى التنزيه أن يظل الامام انسانا بشرا خالصا ، تحقيقا لرسالة النبي واستمرارا لها (٢٩٥) .

وكما يظهر التفضيل بين الانبياء والائمة تحت اثر الامامية فكذا يظهر التفضيل بين الانبياء والاولياء تحت اثر الصوفية . وكيف تكون الولاية افضل من النبوة ، والولاية الفرع والنبوة الاصل ؟ ان الوضع النفسى والاجتماعى للولى مشابه الى حد كبير للوضع النفسى والاجتماعى للامام . الا أن الولى كان في مجتمع العجز وكان الامام في مجتمع الاضطهاد . وكلاهما مجتمع هزيمية . فاذا كانت النبوة السلاح الرئيسى للنظام القائم والدولة المسيطرة فقد كان من الطبيعى أن ترتفع درجة الامام في مجتمع الاضطهاد وأن يرتفع الولى في مجتمع العجز ، فيصبح الامام والولى أعلى درجة من النبى وافضل منه . وعلى هذا النحو يمكن للناس اتباع الامام والولى دون النبى ، وبالتالي ينضمون الى المعارضة ضد السلطة .

(٢٩٥) عند الروافض الائمة افضل من الانبياء ، مقالات ج ٢ ص ١١٢ ، ولا أحد افضل من الائمة مقالات ج ١ ص ١١٥ ، زعم بعض الغلاة أن الامام افضل من النبى ، الاصول ص ١٦٧ ، وعند هشام بن الحكم لما اشترط العصمة في الامام وجوز الخطأ على النبى كان ذلك تفضيلا للامام على الرسول ، الاصول ص ١٦٧ ، وعند الامامية الائمة افضل من الملائكة ، وزعمت الغلاة (البزيفية الخطابية) في أنفسهم أنهم افضل من الملائكة ، الاصول ص ٢٩٥ ، وجوز بعض الروافض أن يكون الائمة افضل من الملائكة ، مقالات ج ١ ص ١١٢ ، ص ١١٥ ، ومن البزيفية الخطابية من زعم أنه افضل من الائمة ، ولا يكون الائمة افضل من الانبياء ، مقالات ج ١ ص ١١٥ ، وهو أيضا رأى القائلين بالاعتزال والامامية ، وعند أهل الحق ان كان كل نبى افضل من جميع الملائكة فتفضيلهم على من دونهم أولى ، الاصول ص ١٦٧ ، وعند فريق ثالث من غلاة الروافض الانبياء والائمة متساوون في الدرجات . ولكل منهم في دوره الفضل ما للأخر في دوره ، الاصول ص ١٦٤ .

ولكن في المجتمع السوي الانبياء افضل من الاولياء لو كان التفضيل يغني الاتصال بالوحي وتبليغ الرسالة . وهذا ما يحدث للنبي دون الولي . واذا كان الصحابة افضل من الاولياء فكيف يكون الاولياء افضل من الانبياء ؟ النبي كامل ومكمل في حين ان الولي كامل فقط ولا يكمل أحدا وليست له رسالة يبلغها للناس . النبي كامل عقيدة وشريعة ، تصورا ونظاما فكماله أشمل في حين ان الولي كامل روحيا فقط ولكنه ليس قائدا وزعيما ومؤسس دولة كما هو الحال عند النبي . ان موضوع التفضيل لا يتعدى كونه سلاحا سياسيا من أجل الصراع على السلطة . وأن تفضيل القادة انما يعبر في حقيقة الامر عن حقيقة مجتمع كل منهم في السلطة ، بقاء أو انقلابا ، طاعة أو خروجاً (٢٩٦) .

د — سيرة النبي • وتبلغ ذروة تحويل النبوة الى شخص وليس الى رسالة في تحويل سيرة النبي من علم السيرة الى علم أصول الدين وتصبح أحد قواعد العقائد في موضوع النبوة : ففى سيرة النبي يتحول

(٢٩٦) عند الكرامية في الاولياء من هو افضل من الانبياء ، وأن ابن كرام كان افضل من عبد الله بن مسعود ومن كثير من الصحابة ، الأصول ص ١٦٧ ، ص ٢٩٨ ، في الاولياء من هو افضل من بعض الانبياء ، الأصول ص ٢٩٨ ، يكون في هذه الامة من هو افضل من عيسى . وعند الباقلاني (رواية ابن حزم) جائز أن يكون في هذه الامة من هو افضل من الرسول من حيث بعث الي أن مات . وعند الجبائي (أيضا على لسان ابن حزم) أنه لو طال عمر انسان من المسلمين ومن الاعمال الصالحة لا يمكن أن يوازي عمل النبي ، الفصل ج ٥ ص ٩٠ ، الفرق ص ٣٤٣ ، شرح الفقه ص ١١٠ — ١١١ ، وتقول طائفة من الصوفية انه في اولياء الله من هو افضل من جميع الانبياء والرسول ، الفصل ج ٥ ص ٦٩ ، ج ٤ ص ٥١ — ٥٢ ، شرح الفقه ص ١١٠ — ١١١ ، أما الفريق الثاني وهم أهل السنة فعندهم أن الانبياء افضل من الاولياء ، لا يبلغ الولي درجة الانبياء ، النسخة ص ١٤٧ . ويدل على ذلك العقل والنقل . مثل قول النبي في أبي بكر : والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين افضل من أبي بكر ، ومادام الولي هو الكامل في ذاته فقط فالنبي كامل ومكمل ، المعالم ص ١٠٥ — ١٠٦ ، ولأن الانبياء معصومون ، ومكرمون بالوحي حتى في المنام بمشاهدة الملائكة ، ومأمورون بتبليغ الاحكام ، والاتصاف بكمالات الاولياء ، شرح الفقه ص ١١٠ — ١١١ .

الرسول من رسالة الى شخص وسيرة ذاتية ، نسبه من جهة أبيه ومن جهة أمه ، وأولاده ذكورا وإناثا كجزء من العقائد . وهى معلومات تاريخية خالصة حول شخص الرسول لا دلالة لها بل وتعارض جوهر الرسالة بأنها ليست وراثية من أب أو جد ولا توريثا لابن أو حفيد . تحولت الرسالة الى شخص النبى وتم الخلط بين الرسالة والرسول . ويسود الخلط حتى الآن يحفظه الصبية فى الكتاتيب ، وتغنى فى التواشيح فى أجهزة الاعلام ، وتنشد فى الموالد ، وتعطى فى المصحات والمستوصفات كأسماء للواليد الجدد ، تبركا وتيمنا . كما يدخل فى الاعتقاد أسماء الامكنة مثل مكة والمدينة وأزمنة مولده ووفاته . وقد تكون القدس وفلسطين أقرب الى قلب المسلم وروحه ووجدانه وأدخل فى العقائد . فالضائع أكثر حضورا فى الذهن من الموجود . وما أهمية معرفة أولاده وترتيبهم وأحفاده ؟ وهل هذا الترتيب زمانيا حسب تاريخ الولادة أم شرفيا حسب الشرف وكما يقتضيه الصراع السياسى والاحقية فى الإمامة ؟ وهل ترتيب الزواج حسب الزمان أم حسب الفضل أم حسب درجة قربهم الى الرسول ؟ ويستعمل ذلك اليوم لاضفاء الشرعية على كل حاكم بنسبة نفسه الى بنى هاشم وأمينته أن يكون أميرا للمؤمنين وخليفة لهم حتى ولو كان سفاحا قاتلا ، أو فاسقا عاصيا أو ناهبا لثروات الأمة وقاهرا لعلمائها . إن ذلك جزء من علوم السيرة وليس جزءا من علم أصول الدين ، فمكانه هناك اليق . وما الفائدة من وضع أزواجه كجزء من العقائد دون أصحابه وقد كان دور أصحابه فى الرسالة أكبر بكثير من دور أزواجه ؟ ولقد قام القرآن بتقريع بعضهن ، والتخفيف على النبى مما أصاب النبى بسببهن . بل لقد حاربت احدهن خيرة الصحابة وسالت دماء المسلمين . بل لقد وضع أيضا أعمامه وعماته . ولماذا لا تستمر القائمة فى وضع أخواله وأخالاته ، وأبناء وبنات العمومة وأبناء وبنات الأخوال ؟ بل ووضعت أيضا مرضعته ! لقد دخل هذا الجزء فى العقائد المتأخرة بعد أن تشخصت النبوة واختفت كرسالة فى أوضاع سياسية تتشخص فيها المجتمعات والامم فى أشخاص الزعماء والساسة ، وتسمى الدول بأسماء سلاطينها ، وكلهم الى رسول الله منتسب ! ولولا بقايا من حياء لوضع كل منهم كجزء من التعليم الوطنى شجرة النسب ، وهو

ما يعارض روح الاسلام واقوال الرسول ذاته في طلبه للناس ان يأتوه بأعمالهم ولا يأتونه بأنسابهم . وقد تكون ذلك آثار جاهلية وانتصار لنعرات بعض القبائل دون البعض الآخر . ولذلك نمط سابق في تاريخ الاديان في مقدمات الانجيل في ارجاع نسب المسيح الى داود أولا ثم الى آدم ثانيا لإثبات نسله من تاريخ الملوك والانبياء . وفي بعض الانساب توضع أسماء الانبياء مثل الياس وخضر . ولولا صعوبة النقل الى آدم لاكتملت شجرة النسب (٢٩٧) !

(٢٩٧) وما يجب اعتقاده انه ولد في مكة وتوفي في المدينة . ويجب على الآباء أن يعلموا أولادهم ذلك . ويجب أن يعرف نسبه من جهة أبيه ومن جهة أمه . ويجب أن يعرف كل شخص عدد أولاده وترتيبهم وساداته وهم سادات الامة على الوجوب . أولاده سبعة : ثلاثة ذكور وأربع اناث . وترتيبهم في الولادة القاسم ثم زينب ثم رقية ثم فاطمة ثم أم كلثوم ثم عبد الله وهو الملقب بالطيب الطاهر . وكلهم من السيدة خديجة . والسابع ابراهيم من مارية القبطية ، الكفاية ص ٧٢ — ٧٤ ، وما يجب الايمان به معرفة نسبه من جهة أبيه ومن جهة أمه : من جهة أبيه ، محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن نصره بن كلاب ، بن مرة ، بن كعب ، بن ثؤي (بالهمز) وتركه بن غالب ، بن فهر ، بن مالك بن النضر ، بن كنانة بن مدرجة ، بن الياس ، بن مضر ، بن نزار ، بن معد ، بن عدنان . والاجماع منعقد على أن هذا النسب الى عدنان وليبس فيها بعد الى آدم طريق صحيح ينقل . نسبه من جهة أمه : آمنة بنت وهب ، بن عبد مناف ، بن زهرة ، وعبد مناف هذا غير عبد مناف جده ، بن كلاب أحد أجداده فيجتمع مع أمه في كلاب ، الكفاية ص ٧٩ — ٨٢ ، الباجوري ص ١٢ ، ص ١٥ ، الجامع ص ٢٠ — ٢١ ، الوسيلة ص ٧٠ ، الحصون ص ٧٨ — ٧٩ ، وشفع به مولده وأبوه وأمه وممرضته ومولده ووفاته وعمره وأولاده السبعة ذكورا واناثا . وأزواجه : عائشة ، وحفصة ، وسودة ، وصفية ، وميمونة ، ورملة ، وهند ، وزينب ، وحورية ، وخديجة . وعمه ، حمزة والعباس . وعمة صفية ، العقيدة ص ٢٥ ٣٦ ، الانصاف ص ٦٣ — ٦٤ ، قاسم ، وطاهر ، وابراهيم كانوا أبناء رسول الله ، وفاطمة ورقية وزينب وأم كلثوم هن جميعا بنات رسول الله رضى الله عنهن ، الفرق ص ٨٧ ، الكفاية ص ٧٠ .

٢ - النبوة كرسالة .

ان ما يهم في النبوة ليس محورها الرأسي ، نظرية الاتصال وكيفيته وطرقه ، فهذا أدخل في علوم الحكمة بل محورها الافقى أى تبليغ الرسالة للناس من المرسل عبر المرسل اليه الى المرسل اليهم وهو الإدخال في علم الاصول . فالنبوة وسيلة لتبليغ الوحي . وتبدأ صلتنا بالوحي بمجرد اعلانه وتبليغه . أما قبل ذلك فليس لدينا وسيلة للتعرف على كيفيتها . وقد دخل المرسل اليه ، وهو الله ، من قبل في التوحيد ، في نظرية الذات والصفات . والحديث عن وسيلة الاتصال مثل الملائكة والجن والشياطين كل ذلك لا دخل له في الوحي الذى يبدأ بتبليغ الرسول به للناس وحمل الناس الامانة وتحقيقها في التاريخ . ان المرسل اليه ليس فقط هو النبي بل ان النبي هو مجرد وسيلة الى المرسل اليهم وهم الناس . والتوقف على الرسول تشخيص للنبوة وإيقاف للتبليغ وقطع للرسالة وكتمان لها . أشخاص الانبياء لا تكون جزءا من الوحي . فالانبياء مجرد وسائل للتبليغ . وتبقى الرسالات بعد انقضاء الانبياء . وتبقى الرسالات تترى حتى اكتمال الوحي واندرأجها جميعا في آخر مرحلة (٢٩٨) . كما أن اثبات النبوة عن طريق اثبات الصانع وقدرته لا تؤدي الى شيء لانه لا يمكن نفي الصانع واثبات النبوة . فالنبوة أساسا رسالة . والذى يهم هو مضمونها وليس مصدرها . لا تنشأ بقرار من سلطة مطلقة ، ولا تعنى وجود معلم لم يتعلم بل تعنى نداء الواقع للفكر ، وطلب رسالة اثر وقوع أزمة في التطور الانساني والتعثر في ارتقاء الوعي البشرى (٢٩٩) .

فاذا لم تكن النبوة شخص الرسول فهل هي صفة فيه أم صفة

(٢٩٨) الانصاف ص ٦٣ - ٦٤ .

(٢٩٩) يستعمل ابن حزم هذا البرهان لاثبات النبوة ، الفصل ج ١ ص ٥٧ ، ص ٦١ - ٦٢ .

خاصة بالرسالة التي يحملها ؟ وان كانت صفة فيه فهل هي فطرية ام مكتسبة ؟ والحقيقة ان النبوة ليست صفة في شخص الرسول فذلك ايضا تشخيص للنبوة في صفات النبي بل هي صفة للرسالة التي يحملها ، وتواترها ، ومضمونها ، وتحقيقها . فلا تتوقف النبوة عند النبي بل تستمر في الرسالة الى نهاية الزمان طالما ان هناك مكلفا قادرا على الفعل والتمييز . وعلى افتراض انها صفة للنبي فهي صفة لا فطرية ولا مكتسبة او هي فطرية ومكتسبة في آن واحد . فالنبوة ليست مجرد اختيار امر بالتبليغ بل صفة حالة في النبي . فهي في هذه الناحية فطرية وليست مكتسبة ، من الداخل اكثر من الخارج . ومن ثم فلا احتياج الى امر خارجي بل الى ظروف الاضطهاد والظلم التي تفجر طاقات النبي الدفينة . تعنى فطرية عند القدماء انها هبة من الله . وهذا ايضا عود الى المحور الراسي في النبوة والى ارجاع النبوة الى المرسل وليس الى المرسل اليهم ثم الى الرسالة . النبوة فطرية لانها تمثل استعدادات خاصة في النبي ، وفي نفس الوقت مكتسبة لانها تنشأ في ظروف القهر والاضطهاد ، ويأتى النبي محررا للامة من التسلط والطغيان (٣٠٠) . واذا

(٣٠٠) عند الكرامية النبوة والرسالة صفتان حالتان في النبي والرسول سوى الوحي اليه والمعجزات وعصمته . ومن كانت فيه هذه الصفة وجب على الله ارساله . الرسول من قامت به هذه الصفة ، والمرسل هو المأمور باداء الرسالة ، الفرق ص ٢٤١ ، الاصول ص ١٥٤ ، ولكن عند أهل السنة النبوة ليست صفة ، النهاية ص ٤٦١ — ٤٦٧ ، وباجماع أهل السنة النبوة ليست مكتسبة بل امر يخصه الرب ، الحصون ص ٨٠ وقد قيل في ذلك شعرا :

ولم تكن النبوة مكتسبة ولو رقى في الخير أعلى عقبة
بل وذاك فضل الله يؤتيه لمن يشاء جل الله واهب المن

الجوهرة ص ١٢

ارسالهم تفضل ورحمة للعالمين جل مولى النعمة
ثم النبوة هي الايحاء بشرعه عز لمن يشاء
كذلك مع تبليغهم الرسالة فليس قطعاً صفة ذاتية
فامتنع للاكتساب بالرياضة وغيرها فهو من الضلالة
الوسيلة ص ٧٤

كان النبي هو قائد الجماعة وهو المؤهل بصفاته لمهمة القيادة فهل تكون النبوة جزاء ؟ وإذا نجح في رسالته وحقق غايته وانصرفت الجماعة فهل عليها ثواب ؟ النبوة ليست جزاء بل اختيارا لأفضل القوم زعيما لهم لصفاته وقدراته وأهليته . وكيف تكون جزاء ولم تتم بعد ؟ وعلى أى شيء يكون الجزاء ما لم يتحقق ؟ الجزاء ، ثوابا وعقابا ، لكل فعل ، والنبوة باعتبارها فعلا يكون لها الجزاء بهذا المعنى . ولا تكون في الاصل ابتداء لان الاختيار يكون بناء على الاهلية والقدرة والا كان الاختيار عشوائيا بلا سبب (٣٠١) . ولا فرق في ذلك بين رجل وامرأة ما دامت النبوة مركزة على الرسالة وليس على الشخص . وبالتالي لا يهتم جنس مبلغ الرسالة ، ذكرًا كان أم أنثى ، فالشخص ما هو الا وسيلة للتبليغ . ولكن الواقع من تاريخ الاديان أن الانبياء الذكور هم الغالب على الانبياء الاناث على مدى تاريخ النبوة وفي كل مراحل الوحي نظرا لما تتطلب النبوة من مهام الحرب وغنم القتال . ومن واقع التاريخ البشرى واحصاء قادة الحرب فإن الغالبية كانت من الذكور (٣٠٢) .

وقد تحولت الصفات في العقائد المتأخرة في اطار نظرية الوجوب والجواز والاستحالة ، ما يجب للرسول وما يمتنع عليه وما يجوز له من صفات . وكانت النتيجة أربع صفات للوجوب وأربعة أضرارها في الاستحالة وصفة واحدة في الجواز . وبالتالي يجب على المسلم كما آمن

(٣٠١) اختلفت المعتزلة هل النبوة جزاء الى فريقين الاول يثبتها كذلك والثاني ينفيها ، مقالات ج ١ ص ٢٧٢ ، وحدث نفس الاختلاف اجابة على سؤال هل هي ثواب أو ابتداء ، مقالات ج ٢ ص ٢٢٢ ، وعند هشام بن عمرو الفوطى ، النبوة جزاء على عمل وانها باقية ما بقيت الدنيا ، الملل ج ١ ص ١١٠ .

(٣٠٢) نبوة النساء : هذا فصل حدث فيه التنازع في قرطبة في زمان ابن حزم . أبطلتها طائفة وأحالتها طائفة ، وتوقفت ثالثة . ولا توجد حجة للمنع ، الفصل ج ٥ ص ٨٧ — ٨٩ ، الوسيلة ص ٨٠ وهناك في تاريخ الاديان كاهنات وساحرات ونبيات مثل استيروروث ومريم . ومن القوادحان دارك .

بواحد وأربعين عقيدة في الله أن يؤمن بتسع عقائد في الرسول . ولما كانت الصفات الأربعة الثانية فيما يستحيل على الرسول مضادة للصفات الأربع الأولى ، فيما يجب للرسول ، أمكن وضعها في أربع صفات واحدة اثباتا ونفيا ، إيجابا وسلبا ، فالاستحالة هي قلب للوجوب . الأولى يجب عليه الصدق ويستحيل عليه الكذب فالصدق أول شرط للتبليغ . والثانية تجب عليه الأمانة وتستحيل عليه الخيانة ، والأمانة في التبليغ مثل الصدق فيه . والثالثة يجب عليه التبليغ ويستحيل عليه الكتمان ، والتبليغ هو الاعلان وهو الغاية الرئيسية من النبوة ووظيفتها الأولى . والرابعة تجب عليه الفطانة ويستحيل عليه التهور أو البلادة . لذلك نجحوا في قيادة الأمم وفي تأسيس الدول . وتجاوز عليهم الأعراض البشرية من موت وفناء ومرض وعجز وشيخوخة وطعام وشراب وجماع ونوم . فالنبي ليس لها ولا خالدا ولا يصعد إلى السماء ولا يسير على الماء بل يأكل الطعام وبهش في الأسواق (٣:٣) .

(٣:٣) في بيان الفرق بين النبي وغيره فيما يجب أن يختص به من صفاته وأحواله وأفعاله ، في امتناع جواز الكذب والكتمان على الأنبياء وما يتصل بذلك ، المغنى ج ١٥ ص ٢٧٩ - ٢٨١ ، وقد قيل في ذلك شعرا :

أرسل أنبياء ذوى فطانة	بالصدق والتبليغ والأمانة
جائز في حقهم من عرض	بغير نقص كخفيف المرض

العقيدة ص ١١٣-١٣٠

وايضا :

وواجب في حقهم الأمانة	وصدقهم وصف لها الفطانة
وتدل ذا تبليغهم أنوا	ويستحيل ضدها كما رووا
وجائز في حقهم كالأكل	وكمالهم في الشيا في الحل

الجوهرة ص ١٢

وايضا :

ووصف جميع الرسل بالأمانة	والصدق والتبليغ والفطانة
ويستحيل ضدها عليهم	وكتمانهم كالأكل في حقهم

الجريدة ص ١٤٠ - ١٤٧ ص ١٤٧ - ١٤٨

واذا كان الرسول قدوة في السلوك وأسوة حسنة للناس فقد رسب في وعينا القومى اضداد الصفات أكثر من استقرار الصفات ذاتها . فتوارى الصدق وراء التهور أو البلادة . وجعلنا الاعراض البشرية مستحيلة ، ورفعنا الزعماء الى مصاف الآلهة ، فلا تهوت ولا تهرض ، واضفينا عليها صفات الوجوب وقديسناها عن صفات الاستحالة .

وبالرغم من محاولة بعض الحركات الإصلاحية الأخيرة تحويل صفات النبى الاربع الى خصائص للرسالة العامة ، فالتبليغ أساسا هو ابلاغ الناس الخبر وايصال الرسالة وبالتالي القضاء على تشخيص النبوة التى قد تكون هى الجذر التاريخى لتشخيص السياسة والمبادئ والرسالات فى اشخاص الرؤساء ، سرعان ما تحولت من جديد تحت أثر علوم السيرة الى نبوة مشخصة : بل وامتدت الخصال الاربع وتكاثرت وأصبحت بالعشرات . وتحولت من صفات محددة خاصة بتبليغ الرسالة الى صفات بدنية وجسدية ومزاجية خاصة مثل حسن صورته وبياض وجهه المشوب بالحمرة ونور عقله وذكاء لبه وحكمه وعفوه وصبره وجوده وسخائه وسماحته وشجاعته ونجته . ثم تمتد الصفات الفردية الى الصفات

وأيضا :

وواجب للرسول الكبرام	الصدق والتبليغ للانام
أمانة ومظهرها فطانة	ويستحيل الضد خذ بيانه
الكذب والكتمان والخيانة	ورايح المتنوع البلادة
وجائز بهم وقوع العرض	بحيث لا يقدر مثل المرض
والاكل والقيام والجماع	فكن لهم حريص الاتباع
وحكمة الوقوع للمهتقة	تكثُر الاجنور مع تحفة

الوسيلة ص ٤٧

وأیضا ، السنوسية ص ٢ ، ص ٧ — ٨ ، التوحيدية ص ٣ ، الكفاية ص ٢٥ ، ص ٧٤ — ٧٦ ، البيجورى ص ١٠ — ١١ ، الجامع ص ١٤ — ١٦ ، ص ٢٢ — ٢٣ ، ص ٢٦ ، الجوهرية ص ١٢ ، الحصون ص ٣٢ — ٣٥ ، التحقيق ص ١٦١ — ١٦٥ .

الاجتماعية مثل حسن عشرته وأدبه ورحمته ووفائه وتواضعه وعدله وعفته وزهده ووقاره وصحته وهيبته والاعتقاد بنجاة أبويه نظرا لنجاة أهل الفترة كلها هكذا بلا أعمال أو استحقاق أو بعد أحيائهما من جديد وإيمانها به وكان الله مسيح آخر يبعث الموتى من القبور قبل يوم الدين . وهو ما يظهر في المدائح النبوية والتواشيح الدينية التي تسمع في الموالد والاعياد كما تسمع الاغانى في مدح صفات الزعماء (٣٠٤) .

تاسعا : تواتر الرسالة .

إذا كانت النبوة تقوم على أربعة أطراف المرسل والمرسل اليه والرسالة والمرسل اليهم ، وكان النبی موضوع التوحيد والمرسل اليه هو شخص النبي كتشخيص للنبوة بقيت الرسالة والمرسل اليهم . وأهم ما تتطلبه الرسالة بعد التبليغ هو تواترها أى صحتها التاريخية وبقاؤها بلا تزيف أو تبديل أو تحريف ثم فهمها حتى يمكن أخيرا تطبيقها في الحياة العلمية وتحويلها الى شريعة والى نظام مجتمع ودولة (٣٠٥) .

(٣٠٤). تذكر في مصنفات العقائد المتأخرة عدة صفات أقرب الى ما يذكر في كتب السيرة مثل : حسن صورته ، نور عقله وذكاء لبه ، حلمه وعفوه وصبره ، جوده وسخائه وسماحته ، شجاعته وغيرته ، حياؤه واغضاؤه ، حسن عشرته وأدبه وبسط خلقه مع أصناف الخلق ، شففته وزحمته على أمته ، وفاؤه وحسن عهده وصلته بالرحم ، تواضعه مع علو منصبه ورفعة رتبته ، عدله وعفته وصدق لهجته ، وقاره وصحته وحسن هيبته ، زهده في الدنيا ، ويجب أن يعلم أنه أبيض مشرب بحمرة على ما قال بعضهم ، ومن حسن الأدب مع عترته اعتقاده نجاة أبويه إما بالاعتماد على قول من يقول بنجاة أهل الفترة الذين كانوا قبل بعثة الرسول وهو من جبلتهم وإما بالاعتماد على ما ورد في بعض الآثار أن الله أحيائهما له حتى آمنا به ! ذلك جاز في مقدور الله ، الحصون ص ٧٠ — ٧٥ ، الكفاية ص ٨٢ .

(٣٠٥) تركت النقطتان الثانية والثالثة الى عاشر ، مضمون الرسالة . انظر هذه القسمة الثلاثية في رسالتنا Les méthodes d'Exégèse وقد عرفناها حينئذ من علم أصول الفقه وليس من علم أصول الدين .

وتواتر الرسالة لبس معجزة قديمة ولا حتى اعجازا جديدا ولا حفظا
الوحي « انا نزلنا الذكر وانا له لحافظون » بل هو نتيجة لعمل علمي
تاريخي في البحث عن مناهج النقل وطرق الرواية . فصحة الوحي
التاريخية ليست معجزة بل هو عمل المؤرخين والرواة والنقلة وعلماء
الحديث . ومما ساعد على ذلك كتابة الوحي منذ ساعة الاعلان . فلم يمر
بمرحلة شفوية قد يحدث فيها التغير والتحريف والتبديل . حفظت نصوص
الوحي كتابة ، وانتقلت من يد الى يد حتى جمعها . ثم جمع الحديث
بعد ذلك بمناهج النقل الشفاهي التي وضعها علماء الحديث ومنها
التواتر . لقد حفظ الوحي في آخر مراحله ودون كلمة ومعنى في حين أن
الوحي كتابة ، وانتقلت من يد الى يد حتى جمعها . ثم جمع الحديث
فقط لعدم تدوين الوحي لحظة الاعلان ثم جمعه بعد ذلك دون معرفة
بمناهج النقل وطرق الرواية بل طبقا لمقاييس عقائدية صرفة ، العقيدة
الغالبية أو عقيدة السلطة الدينية أو طبقا لقرارات هذه السلطة ذاتها
حصارا للعقائد المعارضة وتطويقا لها (٣٠٦) .

والوحي المكتوب أو الشفاهي قبل التدوين هو نقل أو سماع ،
وكلاهما خبر . والمخبر ليس جزءا من الخبر لان الخبر يكون جزءا بوجود
السامع لا بوجود المتكلم . هذا بالاضافة الى أن المرسل باعتباره مخبرا
أولا هو موضوع التوحيد في نظرية الذات والصفات والأفعال والمرسل
اليه باعتباره مخبرا ثانيا مجرد وسيلة . فالنبوة ليست شخصا بل رسالة
فلم يبق الا الرسالة والمرسل اليهم ، أي الخبر والسامع .

(٣٠٦) من ضمن معجزات الرسول بالنسبة للقرآن بقاؤه بعد
وفاته ومعجزات غيره لم تبقى بعد وفاة أصحابها ، التمهيد ص ١١٤ —
١١٥ ، الأصول ص ١٨٣ ، الوحي ينقل في التاريخ بالرواية ويكون هو
دليل اثباته للغائب ، الرسالة ص ١١٥ — ١١٧ أنظر أيضا رسالتنا
الثانية ، الجزء الثاني : La Phénoménologie de L'Exégèse, essai d'une
hermeneutique existentielle à Partir du Nouveau Testament.

والخبر كلام يحتمل الصدق والكذب أى أنه قول أو خطاب يمكن التحقق من صحته وصدقه . لذلك لم تدخل العبارات الانشائية ضمن الخبر . ولكن هل يعنى ذلك أن التمنى والتعجب والاستفهام والتساؤل والاستنكار وكل الصيغ الانشائية لا يمكن ايجاد وسيلة للتحقق من صدقها ؟ هل هى مجرد صيغ انشائية لا تعبر عن واقع على الإطلاق ، أى واقع ، حتى ولو كان واقعا شعوريا ؟ وهل الصيغ الخبرية خبرية تماما دون أن يكون فيها انشاء سواء فيما يتعلق بسلامة الادراك أو خطئه أو بحياة الشعور وميله أو بصحة القضايا وكذبها ؟ الا يعبر الخبر نفسه عن رغبة في وصف الواقع واصدار أحكام عليه كما هو ؟ وهل هناك واقع مجرد دون رؤية انسانية ؟ اليس الواقع نفسه مكونا من مكونات الموقف الانسانى ؟ ولماذا يدخل النفى والاثبات والمدح والذم والتعجب عند القدماء في الخبر ويخرج الاستفهام والامر والنهى والاسف والتمنى والسؤال ؟ اليس التعجب صيغة انشائية مثل السؤال والتمنى ؟ (٣٠٧) .

ثم تظهر قسمة الوجود الثلاثية الى واجب وممكن ومستحيل في تقسيم الخبر . فينقسم الخبر الى ثلاثة أقسام : خبر عن واجب وهو الخبر الضرورى ، وخبر عن ممكن وهو الخبر عن المحال ، وخبر عن ممكن . ثم تظهر نظرية العلم في الخبر عن الضرورى . اذ يشمل الضرورى المعرفة الحسية والمعرفة العقلية والمعرفة السمعية ، وهى القسمة الاصولية أيضا للإخبار . وفى الخبر عن ممكن يتحدد صدقه أو كذبه بالدليل . والدليل قد يكون داخليا بالاتفاق مع الحس والمشاهدة والعادة أو خارجيا عن طريق التواتر . فالتواتر جزء من نظرية الخبر باعتباره دليلا على

(٣٠٧) اختلف المتكلمون في الخبر : (أ) كل ما وقع فيه الصدق والكذب ومع ذلك يشتمل على ضروب النفى والاثبات والمدح والذم والتعجب ، وليس منه الاستفهام والامر والنهى والاسف والتمنى والمسألة (ب) الخبر هو الكلام الذى يقتضى مخرجا ، مقالات ج ٢ ص ١١٧ - ١١٨ ، التمهيد ص ١٦٠ .

صدق الخبر الممكن (٣٠٨) .

١ — شروط التواتر .

والتواتر يفيد العلم اليقيني وما سواه من مناهج النقل وطرق الرواية لا يفيد الا الظن . وانكار ذلك يؤدي الى انكار النبوة من حيث امكانية نقلها وصحة النقل تاريخيا ، وبوجه خاص انكار صحة القرآن تاريخيا وانتقاله مدونا ، وانكار صحة الحديث تاريخيا وانتقاله شفاهيا . وفي هذه الحالة لا يبقى لصدق النبوة الا صدقها النظري بأعمال العقل ، وصحتها العملى بتحقيقها في الواقع . ولا يفيد التواتر العلم اليقيني بذاته بل بشروطه وهى شروط أربعة تؤدي في مجموعها الى يقين التواتر . واذا ما نقص شرط منها يصبح الخبر آحادا لا يفيد الا الظن . فالآحاد ليس هو الخبر المروى عن طريق واحد ولكنه التواتر الذى تسقط منه أحد شروطه الاربعة حتى ولو كان مرويا بأكثر من واحد .

والشرط الاول للتواتر هو العدد الكافى من الرواة . ولا يوجد عدد معين كما بل يوجد عدد محدد كيف اى العدد الذى بواسطته يحدث اليقين بصحة الخبر دون حد أدنى بأقل الجمع وهو ثلاثة أو بأكثر الجمع الذى قد يصل الى المائة أو المائتين الى ما لا نهاية . فالأخبار المتواترة بمجموعها وليس بأحاديها تعطى اليقين . فالتواتر كل معنوى لا يتجزأ .

(٣٠٨) الاخبار على ثلاثة أضرب : (أ) خبر واجب وهو خبر عن أمر ثابت بضرورات الحس وبداهات العقل (ب) خبر عن محال ممتنع بضرورات الحس وبداهات العقل (ج) خبر ممكن فى العقل لا يشهد بطلانه الحس ، التمهيد ص ١٦٠ — ١٦٢ ، ويذكر القاضى عبد الجبار عدة مسائل فى اطار هذه القسمة مثل الكلام فى الاخبار ، فصل فى بيان حقيقة الخبر ، فى بيان ماله يكون الخبر خبرا ، فى أن الخبر لا يصح خروجه عن كونه صدقا أو كذبا الى وجه ثالث ، فى بيان ما يحسن من الخبر وينقبح ، فى بيان اختلاف أقسام الاخبار فيما يقع من الفائدة ، فيها يتميز به كل واحد من الاقسام عن صاحبه ، فيها يعلم بطلانه من الاخبار ، المغنى ج ١٥ ص ٣١٧ — ٣٣٣ ، ج ١٦ ص ٣٩ .

العدد فيه ليس الكم المنفصل بل كيف المتصل أى ما يمكن بواسطته الحصول على اليقين . فليست المائة مجموع أرقام آحاد تبلغ المائة ولكنها عدد معنوى يعطى اليقين لكونه مائة لا تنقسم . وفى التواتر المعنوى لا يكون العلم مصادرة بل علم بعدى ناشئ من التواتر . ويقين العلم ناشئ من العلم الذى يكتفى بالعدد . فاثبات العلم بعد التواتر ، واثبات اليقين بالعدد الكافى . وكلما زاد عدد الرواة زاد اليقين حتى يحدث اليقين وتتوقف الزيادة فى الرواة عن أن يكون لها أية دلالة ، وبالتالي يحدث التواتر المعنوى وهو مثل الاستقراء المعنوى الذى هو أحد طرق استنباط فى الشريعة (٣٠٩) .

(٣٠٩) حكم كل طبقة حكم ما قبلها بواحد فان من جوز افادة المائة للعلم أجاز افادته التسعة والتسعين له قطعاً ولم يحصره فى عدد . وادعاء الفرق تحكم . فلنفرض طبقة لا تفيد ثم نزيد عليه واحدا واحدا فلا يفيد بالغا ما بلغ ، الموافق ص ٣٤٧ — ٣٤٨ ، وقوع الوحي فلانه نقل الينا تواتر الوحي الى الانبياء لتبليغ الانبياء ما أمروا بتبليغه واستقامة ذلك حتى صار العلم به كالعلم الضرورى ، التحقيق ص ١٦٠ — ١٦١ ، التواتر غير مضبوط بعدد بل ضابطه عندكم حصول العلم به . فاثبات العلم به مصادرة ، الموافق ص ٣٤٨ ، ومن صفاتهم أن يكونوا عددا يزيدون على الواحد والاثنين والثلاثة والاربعة ، وكل عدد أمرنا الله بالاستدلال ثم على صدق الخبر به ، التمهيد ص ١٣٦ ، ومن صفاتهم أن يكونوا أدوا كل منهم خبرا عن مشاهدة وكان فى الكثرة والعدد كمن وقع العلم بخبرهم ضرورة ، التمهيد ص ١٦٤ ، التواتر هنا التواتر المعنوى لا اللفظى ، شرح الفقه ص ١٥١ ، وعند أبى الهذيل خبر ما دون الاربعة لا يوجب حكما وما فوق الاربعة الى العشرين يصح وقوع العلم بخبرهم وقد لا يقع العلم « وان يكن منكم عشرون صابرون » (الأنفال : ٦٥) ، الفرق ص ١٢٧ — ١٢٨ ، الملل ج ١ ص ٧٩ — ٨٠ ، ويعطى القاضى عبد الجبار عدة مسائل مشابهة مثل : فى أن من حق العلم ألا يقع عند خبر أربعة وما دون ذلك ، فى أن كل عدد زائد عن الاربعة سواء فى تجويز وقوع العلم عند خبرهم ، فى أن العادة فى الخبر الذى يقع العلم عنده يجب أن تتفق ولا تختلف اذا اشترك المخبرون فى القدر والصفة ، فى صفة الخبر الواقع عن الجماعة الذى يمكن أن يستدل على صحته ، فى بيان صحة خبر الواحد أو الجماعة اذا أمضى على جمع عظيم مشاهدة ما خبر عنه ، فى بيان ما يجوز أن تجتمع الجماعة الكبيرة فيه من الانفعال وما لا يجوز ، المغنى ج ١٥ ، ص ٣٦١ — ٣٦٨ ، ج ١٦ ص ٩ — ٢٧ .

م ١٦ — النبوة — المعاد

والشرط الثانى هو استقلال الرواة عن بعضهم البعض بحيث يمنع تواطؤهم على الكذب فإذا جاز الكذب على واحد فلا يجوز الكذب على الكل .
فالكل ليس مجموع آحاد بل له شخصية معنوية جديدة ، صفاتها استحالة التواطؤ على الكذب نظرا لانتشار الرواة فى جميع أقطار الارض وعدم اجتماعهم فى مكان واحد أو فى زمان واحد بعد سماع الاعلان بالتبليغ (٣١٠) .

والشرط الثالث هو تجانس انتشار الرواية فى الزمان أو العلم باستواء الطرفين فى الرواية ، استواء أول الرواية مع وسطها وآخرها من حيث الانتشار . فقد يكون أول الرواية غير منتشر فى الجيل الاول ثم يتزايد انتشارها فى الاجيال اللاحقة نظرا للمصالح الجديدة التى كانت وراء هذا الانتشار . وقد تكون الرواية فى أولها منتشرة فى الجيل الاول ثم تتوارى فى الاجيال اللاحقة نظرا لظهور مصالح جديدة معارضة كانت وراء الصمت عنها وكتمانها . الحالة الاولى بن الأقل انتشارا الى الأكثر انتشارا والحالة الثانية من الأكثر انتشارا الى الأقل

(٣١٠) من قال بحصول المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده الا بالتواتر ولكنه لا يفيد العلم لوجوه : منها أن أهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل إذ ليس كذب الكل الا كذب واحد ، المواقف ص ٣٤٧ ، والرد على ذلك بتفرق الاوطان ، وتباعد الديار ، واختلاف الانساب ، وتغاير الاسباب ، التمهيد ص ١٦٤ ، بعث الرسول فى الدنيا الى أن بلغ أصحابه حد التواتر الذى يكون قولهم مفيدا للعلم ، المعالم ص ١١٣ ، فى اثبات التواتر واستحالة الكذب على أهله ، التمهيد ص ١١٢ — ١١٤ ، التمهيد ص ١٦٢ ، ينكر النظام حجة التواتر إذ يجوز تواطؤ أهل التواتر على وضع الكذب ، الفرق ص ١٤٣ — ١٤٤ ، ص ٣٢٧ — ٣٢٨ ، أنكر النظام الخبر المتواتر ، مع خروج ناقلين عند سماع الخبر عن الحصر ومع اختلاف هم الناقلين واختلاف دواعيها يجوز أن يقع كذبا ، هذا مع قوله بأن من أخبار الآحاد ما يوجب العلم الضرورى ، الفرق ص ٤٣ ، لذلك قيل عن النظام أنه عاب أصحاب الحديث ورواياتهم ، الفرق ص ١٤٧ — ١٤٨ ، وعند ضرار وحفص الفرد الحجة بعد الرسول فى الاجماع فقط وما ينقل عنه فى أحكام الدين من أخبار الآحاد فقير مقبول ، المال ج ١ ص ١٣٤ .

انتشارا . أما تجانس الانتشار عبر الاجيال خاصة في الفترة الشفاهية فيبين عدم تغير الظروف وتجدد المصالح وحياد الراوى . وبالتالي أصبحت الرواية معروفة عند الكافة ، ينقلها الكافة عن الكافة من جيل عن جيل دون ذبوع زائد أو كتمان مريب(٣١١) .

والشرط الرابع هو الاخبار عن حس . فالرواية في أصلها اخبار عن حس ومشاهدة ، سمع أو بصر ، وشهادة الحس مع أوائل العقول مكونان رئيسيان في نظرية العلم قبل المكون الثالث وهو النقل . فصحة النقل قائمة أولا على شهادة الحس وأوائل العقل وبداية الوجدان . يقين التواتر اذن ليس خارجيا فحسب أى الاتفاق مع مجرى العادات بل هو أيضا يقين داخلى بالاتفاق مع ما يحس به الانسان من نفسه وما يشعر بوجوده ، وذلك ما يجعل العلم الناتج عن التواتر علما اضطراريا . يعطى التواتر اذن حقائق بديهية حسية وحدسية ووجدانية ثابتة لا تتغير ، يدركها الحس ويراه العقل ويشعر بها الوجدان لأول وهلة بعد سماعه(٣١٢) . ومن هنا تأتى استحالة المعجزات لان شرط نقلها هو التواتر وشرط التواتر الاخبار عن حس ، والمعجزة تناقض ضرورات الحس

(٣١١) شرط استواء الطرفين والواسطة ولا سبيل الى العلم به ، الموافق ص ٣٤٨ ، ومن صفاتهم اذا كانوا خلفاء لسلف ، ولسلفهم سلف أن يكون أول خبرهم كآخره ووسط ناقلية كطرفيه في أنهم قوم بهم يثبت التواتر ويقع العلم بصدقهم اذا نقلوا عن مشاهدة ، التهيد ص ١٦٤ .

(٣١٢) يجب أن يكونوا عالمين بها ينقلونه علم ضرورة واقعا عن مشاهدة أو سماع أو مخترع في النفس من غير نظر واستدلال والا لم يقع العلم بخبرهم ، التهيد ص ١٦٢ - ١٦٣ ، عند أبى الهذيل الحجة عن طريق الاخبار فيما غاب عن الحواس من آيات الانبياء وفيما سواها لا تثبت بأقل من عشرين نفسا فيهم واحد من أهل الجنة أو أكثر ، الفرق ص ١٢٧ - ١٢٨ ، الملل ج ١ ص ٧٩ - ٨٠ ، ما أخبر به جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة في أمر محسوس ، شرط صحة الاعتقاد الا يكون فيه شيء يمس التنزيه ، الرسالة ص ٢٠٠ - ٢٠٢ ، ومن صفاتهم أن يكونوا عددا . كل منهم يخبر عن مشاهدة ، التهيد ص ١٦٤ .

وبداهات العقول . ولا يوجد دليل عقلى على اثبات الكرامة أو المعجزة إلا الخبر . ولما كانت رواياتها كلها ينقصها شروط التواتر ، فهي كلها آحاد لا تفيد إلا الظن . وان غلب الاتفاق مع الحسن ليعادل رواية عشرين راويا فيهم واحد من المبشرين بالجنة (٣١٣) ، وبالإضافة الى النقد التاريخى للروايات المتضمنة للمعجزات فانه يمكن القيام بنقد داخلى . فعلى فرض صحة الرواية فانه يجوز ان تكون المعجزة خطأ فى الادراك أو جهلا بالواقعة أو خطأ فى التصورات أو عدم دقة فى التعبير ، واستعمال الاساليب الانشائية بدلا عن القضايا الخبرية خاصة فى عصر لم يكن الشعور التاريخى فيه محايدا بل كان ملتزما انفعاليا بالوقائع المروية ، ويميل بطبيعته الى التفضيم والتضخيم من أجل التأثير على النفوس . فقد كانت الغاية من الرواية نشر الدين والدعاية له كما هو الحال فى معظم الروايات فى تاريخ الاديان خاصة المسيحية وانتشارها فى الجماعة الاولى .

(٣١٣) ولكن أهل السنة الاشاعرة يقبلون رواية المعجزات حتى ولو لم ينطبق عليها شروط التواتر وبالتالي كانت آحادا منذ الاجيال الاولى حتى الحركات الاصلاحية الحديثة . فلديهم صح النقل ووجب التصديق ولا يجوز الإنكار . ان لم تفدنا بأحاديثها علما بوقوعها فهي بمجموعها افادتنا علما قطعيا وبقينا صادقا بأن خوارق العادات قد ظهرت على أيدي أصحاب الكرامات ، النهاية ص ٤٩٧ — ٤٩٩ ، ونحن معشر المسلمين من أهل السنة والجماعة نؤمن بكرامات الاولياء لورود النصوص الشرعية بذلك ونقل الاخبار الكثيرة بوقوع خوارق العادات لكثير من الصالحين أكرمهم الله بها ، الحصون ص ٤٩٧ — ٤٩٩ ، قصة أصحاب الكهف ، الموافق ص ٣٧٠ ، كرامة زكريا ، البحر ص ٥٦ — ٥٨ ، استدلال الزاهبون الى الجواز بما جاء فى الكتاب من قصة الذى عنده علم الكتاب الواردة فى خبر بلقيس من احضاره عرشها قبل ارتداد الطرف وقصة مريم وحضور الرزق عندها وقصة أصحاب الكهف ، الرسالة ص ٢٠٤ — ٢٠٦ ، أثبتنا الموحدون لاستنفاضة الخبر مثل (أ) صاحب سليمان واثباته لعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف اليه (ب) رؤية عمر على مقبرة بالمدينة جيش نهاوند وقوله : يا سارية ، الجبل . وسمع سارية ذلك الصوت على مسافة زهاء ٥٠ فرسخا حتى صعد الجبل وفتح الكمين للعدو وكان سبب الفتح (ج) قصة سفينة موسى الرسول مع الاسد (د) قصة عمير الطائي مع الذئب حتى قيل له حكم الذئب (هـ) قصة أهبان بن صيفى وأبى ذر الغفارى مع الوحش ، الاصول ص ١٨٤ — ١٨٥ .

النوبة اذن واقعة بيقين التواتر ، والتواتر أساس المعرفة التاريخية . يستحيل معه التواطؤ على الكذب ، وبه نقلت أعلام الانبياء . التواتر يفيد اليقين ، وهو يقين قائم على العادة وعلى استقراء الوقائع وحكم العادة . ولما كان الخبر وسيلة لاعطاء بداية يقينية أولية يبدأ منها العقل كان لابد أن يعطى علما ضروريا . فاذا ما أعطى بداية ظنية فان البناء كله ، المعرفى والسلوكى يكون ظنيا .

فاذا ما أفاد التواتر العلم لشروطه الاربعة فان الآحاد لا يفيد الا الظن . وخبر الواحد ليس هو الخبر الذى يرويه واحد بل هو الخبر الذى يفقد شرطا من شروط التواتر الاربعة ، ومن ثم يكون ظنيا فى العلم وان ظل يقينيا فى العمل . ولما كان علم التوحيد علما نظريا لا عمليا فخير الواحد فى العقائد لا يكون أساسا لليقين . ولا يقال فى العقائد بالظن . ولما كانت معظم روايات السمعيات آحادا وخبر الواحد لا يعطى الا الظن فى النظريات استحالة تأسيس السمعيات وهى الشق الثانى فى علم أصول الدين بعد الشق الاول وهى العقلية ، التوحيد والعدل . ولما كان لا ينتج عنها عمل أو فرض أو شريعة باستثناء موضوعى النظر والعمل ، والامامة والسياسة فأهميتها فى الحياة العملية أهمية غير مباشرة عن طريق الاثر النفسى للعقائد وليس عن طريق الواجبات والفروض . لذلك يمكن اللجوء الى البناء الشعورى لخبر الواحد والبحث عن شروط الراوى الواحد حتى يكون للرواية أكبر قدر ممكن من الصحة التاريخية وبالتالي من اليقين العلمى . وهى أيضا شروط أربعة : الاسلام والعدالة والضبط والبلوغ ، وهى صفات موضوعية لشعور الراوى تضمن سلامة ادراكه وخلوه من الهوى وحياده . فالاسلام شرط الالتزام بالتبليغ والانتساب الى حضارة والولاء لمبادئها . والعدالة شرط اخلاقي ، حياد الشعور وسلامته من الهوى . والضبط شرط ادراكى بالنسبة لسلامة الحواس ، السمع والحفظ والاداء ، الاذن والذاكرة واللسان . والبلوغ شرط عقلى حتى يتم الاتفاق بين الحس والعقل والنقل . وما سوى ذلك من شروط خاصة اذا كانت لا تتوافر فيها الموضوعية لا تدخل كعامل فى اليقين . أحوال الشعور اذن ، وضعه أم حياده ، ضرورة لمعرفة صدق الخبر .

وتعلم هذه الاحوال بتحليل الشعور وليس بالخبر والا تحول الامر الى دور ، تعرف الاحوال بالخبر ويعرف الخبر بالاحوال ، مثل أن يكون أحد الرواة من العشرة المبشرين بالجنة أو من أهل الجنة الذين لا يحصى عددهم والذين ما زالوا في غياب المجهول لم تتم اعمالهم بعد حتى يكون لهم استحقاق (٣١٤) . ولا يوجد وسط بين التواتر والآحاد . المشهور الذي هو في الاصل آحاد ثم أصبح متواترا هو آحاد لانه تواتر ينقصه شرط التجانس في الزمان . ولما كان الآحاد هو التواتر مع نقص أحد شروطه فان الخبر في النهاية لا يكون الا متواترا حتى يفيد العلم القطعي (٣١٥) .

(٣١٤) ومع ذلك يعتمد أهل السنة الاشاعرة على خبر الواحد ويعتبرونه مصدرا للعلم . فلو أوجب التواتر العلم لأوجب خبر الواحد . واللازم منتف . بيان الملازمة أن التواتر لا يشترك فيه اجتماع أهله اتفاقا بل يحصل بخبر واحد بعد واحد ، فالموجب له هو الخبر الاخير ، المواقف ص ٣٤٨ ، هذا الخبر لا يوجب العلم ولكن يوجب العمل أن كان ناقله عدلا ولم يعارضه ما هو أقوى منه ، التمهيد ص ١٦٤ ، وكان الخياط ينكر الحجة في أخبار الآحاد وما أراد بانه كاره الا انكار أكثر أحكام الشريعة فان أكثر غروض الفقه مبنية على أخبار من أخبار الآحاد ، الفرق ص ١٨٠ ، ولم يوجب أبو الهذيل بأخبار الكفرة والفسقة حجة وان بلغوا عدد التواتر الذي لا يمكن تواطؤهم على الكذب اذا لم يكن فيهم واحد من أهل الجنة ، الفرق ص ١٢٧ — ١٢٨ ، الملل ج ١ ص ٧٩ — ٨٠ ، من ورد عليه الخبر بأن الخمر قد حرمت وأن الثبلة حولت فعليه أن يعلم أن الذي أخبره مؤمن أو كافر . وعليه أن يعلم ذلك بالخبر وليس عليه أن يعلم ذلك بالخبر ، في أن من حق المخبرين ألا يعتبر فيهم من الصفة الا ما ذكرناه من كونهم عالمين بما أخبروا عنه باضطراب دون كونهم مؤمنين وكونهم ممن لا يغير ولا يبدل ، في أن العلم بخبر الواحد أو الجماعة لمقارنة امارة وسبب ما يتصل بذلك لا يقع ، في أن من حق هذا المخبر الا يؤثر في صحة العلم به التكذيب والتصديق ، المغنى ج ١٥ ص ٣٨٢ — ٤٠٠ ، الكلام في خبر الواحد ، في جواز ورود التعبد بخبر الواحد ، في أن اليقين يدور بذلك ، المغنى ج ١٧ ص ٣٨٠ — ٣٨٥ .

(٣١٥) الاخبار المروية ثلاثة مراتب (أ) متواتر وهو ما رواه جماعة عن جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب ، ومن أنكره كفر (ب) مشهور وهو ما رواه واحد عن واحد ثم جمع عن جمع لا يتصور توافقه على

فإذا ما استحال يقين التواتر لسند الرواية بضرورة مطابقتها للحس والعقل فإنه يبقى ضرورة مطابقة متن الرواية أساسا ليس فقط مع الحس والعقل بل مع الواقع أيضا . وإن لم يكن تواتر الرسالة دليلا على صدقها تكون مطابقتها لمبادئ العقل وضرورات الواقع أدلة أخرى على صدقها . فالمطابقة لا تكون مع التاريخ وحده بل أيضا مع بداهات العقل ومع مصالح الناس . الوحي اثبات لحقائق العقل والواقع . وقد يدخل الشعور في التعريف وتكون المطابقة أو عدم المطابقة بعلم أو بعير علم . وقد يدخل بعد ثالث للتعريف في نشأة القضية ذاتها هل هي خبر أى سمع ونقل من وحي أم هي خبر قائم على الإدراك والتصوير ثم الاتصال والمشافهة . لا يعلم صدق الخبر أو كذبه إلا بعد التحقق في الواقع لا قبله . وقبل التحقق يكون الخبر مجرد افتراض . مضمون الخبر لا يقل أهمية عن روايته ، ومتن الرواية أحد وسائل تحقيق صدقها مثل سندها . والتحقق من صدق المتن لا يقل أهمية عن التحقق من صحة السند (٣١٦) .

==
الكذب (ج) خبر الواحد وهو أن يرويه واحد عن واحد فلا يكفر جاحده غير أنه يأثم بترك القبول إذا كان صحيحا أو حسنا ، شرح الفقه ص ١٥١ ، في الدلالة على أن في الأخبار ما يكون طريقا للعلم ، في أن العلم الواقع عن هذه الأخبار ضرورى وليس باكتساب ، في أن من حق من يقع العلم عند خبرهم أن يكونوا عالمين بما خبروا عنه باضطرار ، المغنى ج ١٥ ص ٣٢٤ — ٣٧٦ .

(٣١٦) ومما يدل على صحة إرسال الله وجوازه هو أنه إذا لم يكن في إرسالهم افساد التكليف ولا ابطال المحنة ولا ايجاب قلب بعض الأدلة ولا اخراج القديم عن قدمه ولا قلب لبعض الحقائق ولا الحاق صفة النقص بالمرسل ، وكان في إرساله تعريض لخلق من المكلفين لثواب جزيل ونفع عظيم صح ذلك في حكمه وكان عدلا من فعله ، التمهيد ص ١١٢ ، واختلفوا في الصدق والكذب (أ) الصدق هو الاخبار عن الشيء على ما هو به . والكذب الاخبار عنه بخلاف حقيقته بعلم وقع أم بغير علم (ب) الصدق الخبر عن الشيء على ما هو به إذا كان معه علم الحقيقة والكذب أما

٢ — تطبيق شروط التواتر على الكتب المقدسة .

وشروط التواتر ليست خاصة برسالة دون رسالة أو بكتاب دون كتاب أو بأمة دون أمة . فهي شروط واحدة تنطبق على أية رسالة وعلى أى كتاب ولدى أية أمة . ولو أنها تخرج من كتاب خاص وحالة خاصة الا أنه يمكن تعميمها حتى تستقل كمناهج رواية وطرق نقل يصح تطبيقها على كل الكتب المقدسة الأخرى في مراحل الوحي السابقة أو حتى روايات الأدب الشعبي وروايات الشسر العربى القديم . وتبرز قوة الوحي في آخر مرحلة له من حيث تواتر الرسالة وصحتها في التاريخ ونقده لتحريف الكتب المقدسة الأخرى تاريخيا وعقائديا وسلوكيا ، من حيث الصحة التاريخية ، وفهم العقائد ، وسلوك أهل الكتاب (٣١٧) .

=
الآخبار عنه بخلاف حقيقته أو الخبر عن الشيء بخلاف ما هو عليه بغير علم . والصدق ذو شروط شتى منها صحة الحقيقة والعلم بها « وأمر الله به » . والكذب له شروط ، علم الحقيقة كالعلم باعتماد نفيها ، والنهي من الله عنه ، ما وقع بغير علم خبر عائر لا يسمى صدقا ولا كذبا ، مقالات ج ٢ ص ١١٨ — ١١٩ ، واختلفوا هل يسمى الخبر صدقا قبل وقوع مخبره أم لا بين الإثبات والنفي ، مقالات ج ٢ ص ١١٩ ، وقد ذكر القاضي عبد الجبار عدة مسائل منها : فيما يجب أن ينقل من الأخبار وما لا يجب ذلك فيه ، فيما لا يجوز فيه الكتمان وفيما لا يجوز فيه ، فما يعلم انتقاء المخبر عنه أو يترك نقله على طريقة مخصوصة ، المغنى ج ١٥ ص ٤٠٥ — ٤٠٩ ، ج ١٦ ص ٤١ .

(٣١٧) يظهر ذلك بوجه خاص عند ابن حزم فيتحدث عن وجوه النقل عند المسلمين ويفصلها في ست (أ) شيء ينقله أهل الشرق والغرب جيلا عن جيل بلا اختلاف بين مؤمن وكافر مثل القرآن (ب) شيء نقلته الكافة عن مثلها حتى الرسول مثل معجزات الرسول (ج) ما نقله الثقة عن الثقة حتى النبي ومعروف الرواة (د) ما نقله الثقة عن الثقة عن النبي حتى قبل النبي بواحد (هـ) ما نقله الثقة عن الثقة عن النبي وأحد الرواة مجرح (و) ما نقله الثقة عن الثقة حتى النبي وأحد الرواة مجرح مع زيادة أو نقصان ، الفصل ج ١ ص ٨٢ — ٨٥ ، وذلك ردا على اعتراضات أهل الكتاب على المسلمين مثل (١) مدح القرآن للحواريين وحديث القرآن عن

فأذا ما طبقت شروط التواتر ومناهج النقل وطرق الرواية على الكتب المقدسة السابقة ، التوراة والانجيل فسرعان ما يظهر تحريفها وتبديلها كما وصف القرآن وكأن الاكتمال يفترض التاريخ ، والبناء يكشف عن التطور ، وتدوين آخر مرحلة مقياس لما كان يمكن أن يتم في المراحل السابقة . وقد يستقل هذا الموضوع عن النبوة ويصبح جزءا مستقلا ويكون موضوعا جديدا اقرب الى تاريخ الاديان ونقد النصوص . وهو ما تحول بعد ذلك في حضارة أخرى ، هي الحضارة الغربية الحديثة ، وبفضل الحضارة الاسلامية الى علم مستقل باسم « النقد التاريخي للكتب المقدسة » . كما استقل من قبل أحد أوصاف الذات الست وهي الوجدانية لتصبح تاريخا للوجدانية مقلوبا أى عقائد الشرك والوثنية في الفرق غير الاسلامية (٣١٨) . وتظهر المناهج الاسلامية سواء

عقائد المسيحية مثل الرفع (ب) تشبيه القرآن لا يقل عن تشبيه التوراة والانجيل (ج) نقل القرآن وفيه اختلاف أيضا في القراءات والكتابة والنقل ، والاهم في الحديث ، الفصل ج ٢ ص ٧٧ — ٨٢ .

(٣١٨) كان هذا الموضوع من أولى الاختيارات منذ ثلاثية الشباب « مناهج التفسير » ، « تفسير الظاهريات » ، « ظاهريات التفسير » ، وكلها بالفرنسية . قد كتبت الجزء الثالث منها « ظاهريات التفسير » محاولة في التفسير الوجودي ابتداء من العهد الجديد « La Phénoménologie de L'Exégèse, essai d'une herméneutique existentielle à Partir du Nouveau Testament,

لأثبت التحريف في الانجيل كما يفعل القدماء . ابتداء من الافتراضات القرآنية واعتمادا على علم « النقد التاريخي للكتب المقدسة » في الحضارة الغربية الحديثة . واستمر الاهتمام في ترجمتنا لاسبينوزا « رسالة في اللاهوت والسياسة » وفي مقدمتنا لها ، وكذلك في ترجمتنا للسنيج « تربية الجنس البشري » وباقي أعماله اللاهوتية وفي مقدمتها « فرض جديد خاص بكتاب الانجيل باعتبارهم مؤرخين بشر ١٧٧٨ » والذي لم ينشر بعد ، أيضا دراستنا « تاريخ الاشكال الادبية » ، ١٩٨٠ ، وكذلك كتابنا بالانجليزية Religious Dialogue and Revolution وسنعيد دراسة الموضوع في القسم الثالث من التراث والتجديد بعنوان « نظرية التفسير » ، انظر « التراث والتجديد » ص ٢١٥ — ٢١٨ .

من علم أصول الفقه أو من مصطلح الحديث والتي استمد منها علم أصول الدين هذا الجزء عن تواتر الرسالة في موضوع النبوة . وترفض النظريات اللاهوتية في النقد مثل رفع الله كلامه من الصحف لانتقاده من التحريف وهو مثل حفظ الله كلامه في القرآن . فالتوراة الصحيحة والانجيل الصحيح لم يرفعهما الله بل ضاعا إما في مرحلة الشفاهى أو تم تحريفهما وتبديلها زيادة ونقصانا في مرحلة النقل الكتابى .

ويمكن تصنيف أحكام القدماء على التوراة والانجيل وكيف أنهما لم يستوفيا نقلهما شروط التواتر في ثلاث قضايا رئيسية . الاولى تحريف النصوص وتبديلها وتغييرها وبالتالي عدم صحتها تاريخيا . وتستعمل لاثبات هذه القضية مناهج تحليل النصوص وذكر أهمها وأسماؤها وضياح النصوص مع ذكر العوامل الاجتماعية والسياسية التي كانت وراء النقل وحال الدولة قبل السقوط وبعده ودور الاخبار في النزيف . والثانية سوء فهم هذه النصوص المحرفة وتزييف عقائدها وضياح التوحيد والعدل وانكار النبوات والمعاد ونهاية العمل الصالح وسقوط الدولة . فأصبح التحريف مضاعفا ، تحريف النصوص أولا ثم تحريف العقائد ثانيا . والثالثة سوء أفعال أهل الكتاب وعدم قيام النصوص بدورها الرئيسى في توجيه سلوك الافراد والجماعات .

فالتوراة التي بين أيدينا اليوم محرفة ومبدلة وليست منزلة من عند الله . ولم تبق التوراة واحدة لم تتغير ولم تتبدل عبر الاجيال . فتاريخ النص يثبت هذا التغير والتبديل سواء اثناء قيام الدولة أو بعد انقراضها . وتختلف السبعينية توراة عزرا الاولى وليست مطابقة لها . ولا يوجد اتصال بين الانبياء والرواة بل تنقطع سلسلة الرواة ولا تتعدى كونها مشهورة . وهى مملوءة بالاططاء التاريخية ، فهناك تواريخ يقص فيها موسى حياته قبل مولده وبعده وفاته وضعها الاخبار على لسانه . فقد كان لهم دور بارز في التحريف والتبديل في النصوص والشرائع . وهى مملوءة بالاضطراب الزماني وتحتوى على خلط في الانساب واضطراب في احصاء الاجيال . كما أنها مليئة بالوقائع المعارضة لحوادث

التاريخ وعلوم الطبيعة والجغرافيا في وصف انهيار الارض ومصائبها ومنابعها ورواؤها . ويناقض بعضها البعض من حيث التحديدات المكانية مما يكشف عن خطأ المترجم ووضع الاحبار . فالتوراة مناقضة للواقع التاريخي والجغرافي ، (النقد الخارجى) ومتناقضة فيما بينها (النقد الداخلى ، ومراجعة الكتاب على نفسه) (٣١٩) . وبالنسبة للقضية الثانية ، سوء فهم العقائد ، فهي مملوءة بالتشبيه وهو مضاد للتنزيه . وتوحى بعض عباراتها بتعدد الآلهة . وكيف يصارع يعقوب الله أو الملائكة ؟ كيف يعجز الله صراع يعقوب ؟ وما الفائدة من صراع نبى وملاك ؟ كل ذلك مظاهر للتشبيه . وكيف يجوز البدء على الله ؟ وكثيرا ما تبطل النبوات وينكر البعث والجزاء . وفي المعجزات تقوم السحرة كما تقوم الانبياء باجراء المعجزات . وكثيرا من رواياتها تناقض الحس والعقل (٣٢٠) . أما القضية الثالثة الخاصة بالسلوك فان كثيرا من اشعارها مثل « شعر الاشعار » (نشيد الانشاد) كلام أحق لا يعقل مضاد للاخلاق ولتنزيه الله . وكثيرا من مطالبها مضادة للكمال الخلقى ، ومحال ان تأتى شريعة الانبياء بما لا يفهم أو يضاد الاخلاق . وتتناقض التوراة مع القانون الخلقى للاستحقاق ثوابا أو عقابا في اهلاك قوم لوط ، الصالحين والطالحين . والنبي مضاد للاخلاق كما هو الحال في قصة ضيوف ابراهيم المنتحلة . اذ كيف يرتكب الانبياء المحرمات ؟ وكيف يقع أبناءهم وبناتهم في المحرمات ؟ كيف يطيع النبی أهواء قومه ؟ وأخيرا لم يتحقق المعاد في التوراة باحتلال العبرانيين من الفرات الى النيل وان كانوا قد احتلوا فلسطين وأجزاء من لبنان وسوريا ومصر (٣٢١) .

-
- (٣١٩) الفصل ج ١ ص ٩٣ — ١٠١ ، ص ١٠٨ — ١١٤ ، ١٢٠ —
 ١٢١ ، ص ١٢٧ ، ص ١٣٠ — ١٤٧ ، ص ١٥٦ — ١٦٠ .
 (٣٢٠) الفصل ج ١ ص ٩٢ — ٩٥ ، ص ١١١ — ١١٣ ، ص ١٢١ —
 ١٢٧ ، ص ١٢٩ — ١٣٠ ، ج ٢ ص ٤ — ٦ ، ص ١٤ — ١٩ .
 (٣٢١) الفصل ج ١ ص ٦ ، ص ٩٦ ، ص ١٠٢ — ١١١ ، ص ١١٤ —
 ١١٧ ، ج ٢ ص ٦ ، ص ١٤ — ١٦ .

أما بالنسبة للإنجيل فتبرز نفس القضايا الثلاث : التحريف في النصوص ، سوء فهم العقائد ، وأخيراً قضية السلوك الخلقي . فبالنسبة للقضية الأولى يبدأ تاريخ المسيحية بمؤامرة يهودية نفذها بولس مثل مؤامرة عبد الله بن سبا . فبولس هو المسؤول عن تبديل المسيحية ووضع شرعة جديدة . وهناك عديد من المتناقضات داخل كتب النصارى مع التاريخ والوقائع والحوادث ، واختلاف في التواريخ وعمر الأجيال من آدم إلى إبراهيم ، وهو خلاف قائم أيضاً بين السبعينية وتوراة اليهود . وفي الإنجيل أيضاً تناقضات بالنسبة للتوراة فهل هى نسخ لها ؟ والاختلافات في الروايات في الزمان والمكان والرتبة والمال كثيرة مثل رواية اختيار المسيح للتلاميذ في الإنجيل الأربعة ، وروايات جدد التلاميذ له مرة قبل أن يصيح الديك ومرة بعده ، وتناقضات في روايات الإيمان عند التلاميذ . وكيف يعطى المسيح للتلاميذ قوة على الأسباط الاثنى عشر وفيهم يهوذا ؟ وهناك اختلافات كثيرة بين الإنجيل الأربعة . كما أن هناك أناجيل أخرى كثيرة غير الإنجيل الأربعة تحتوى على كثير من أقوال المسيح الصحيحة ولكن لا تعترف بها الكنيسة لأنها لا تقر بعقيدة التثليث . وهناك تناقضات في دخول المسيح القدس ، وتناقضات في نسب المسيح في بدء الخلق وهى فواتح الإنجيل الأربعة . كما أن معجزاته مضطربة ومتناقضة تقوم على الكذب في النقل . ولا توجد تفرقة بين السحر والمعجزة كما هى الحال في التوراة ، فالأنبياء الكذابون يقومون بأجراء المعجزات . وكثير من أمثال المسيح غير مطابقة للواقع مما يدل على وضعها خاصة في أمثال الزرع ، والمسيح غير خبير بالفلاحة مثل الذى وضعها . وثبتت مقدمة انجيل لوقا بأن الإنجيل مؤلف باعترافه من نصوص سابقة ولبست رواية متواترة أو شهادة عيان مباشرة (٣٢٢) . أما بالنسبة لسوء فهم النصوص وتزييف العقائد فتأتى عقيدة التثليث

(٣٢٢) الفصل ج ٢ ص ١٩ — ٢٦ ، ص ٣١ — ٣٤ ، ص ٣٧ — ٣٨ ، ص ٤٣ — ٤٥ ، ص ٤٩ — ٥٠ ، ص ٥٣ — ٥٧ ، ص ٦١ — ٦٤ ، ٧١ — ٧٦ .

كنموذج فريد . فقد تمت استعارة لغة الابوة والبنوة من التوراة ومن الديانات القديمة والتي على أساسها قامت كل العقائد الاخرى الباطلة المناقضة لشهادة الحس وأوائل العقل وبداهة الوجدان . وهى لغة مجازية تم تأويلها حرفيا لتصبح حقيقة . مع أن كثيرا من النصوص من داخل الاناجيل نفسها تؤيد أن المسيح انسان وليس الها . ويتعرف المسيح نفسه وعلى لسانه بأنه نبي وأنه ابن الانسان . وقال ذلك مرات عديدة أكثر مما قال أنه اله أو ابن الاله . فالالوهية قد اعطيت للمسيح فيها بعد من الاجيال اللاحقة . فهى رؤية بعدية ، اسقاط من الحاضر على الماضى وليست رؤية قبلية من الماضى الى الخاضر . وقد ساهم فى ذلك أبناء الكنيسة وكانوا وراء كل ضلال . وزاد على ذلك أثر اليهودية على النصرانية بالرغم من تحذيرات سلس وتأكيده على التمايز والانفصال ضد الخلط والاتصال . وقد اتضح هذا التناقض أيضا فى نظرية الكلمة فى أول انجيل يوحنا . وهناك تطاول على القدرة الالهية وطعن فى التوحيد . فليس المسيح الانبى لا شأن له بالاب ، وكيف يتوالد الابن عن الاب ؟ وهى كلها فى الحقيقة معانى مجازية تدل على درجة القرب والتعاطف بين البشر . ولكن تحولت القاب المسيح مثل الابن والمعلم والسيد الى عقائد فعلية شخصية شيئية وليس مجرد وصفه بأنه الابن الصالح . كما أن علاقة المسيح بالكون متناقضة اذ أنه بشر واله وطبيعة فى آن واحد . وامتحان الشيطان للمسيح يدل على أنه اقوى منه . فكيف يكون الشيطان اقوى من الله ؟ وهناك تناقضات عديدة أخرى فى رواية الصلب ، حول من حمل جثة المسيح ، وحول اللصين ، مرة كلاهما كافر ، ومرة واحد كافر والآخر مؤمن ، وكذلك فى أقوال المسيح على الصليب . وقال المسيح بالرجعة ولم يرجع مما يدل على عدم تحقيق النبوة . كما وعد المسيح أنه أتى ليتكلم بلغة لا يعلمها أحد ولم يتحقق الوعد . وهناك أيضا تناقضات فى رواية البعث وفى تصورات . فكيف يجلس المسيح على يمين الله ؟ وهناك تناقضات أخرى عديدة بالنسبة للملائكة وأمور المعاد . والروح القدس ليس خاصا بالمسيح وحده ولكنه عام لكل الانبياء . وبالتالي فلا مجال لتفضيل نبي على نبي أو فى تفضيل البشر على الانبياء ، وتشويه صور الانبياء السابقين مثل التناقضات التى فى

رواية يحيى المعبدان . وكيف يقوم التلاميذ بمعجزات وفيهم الجبان والخائن ؟ وكيف يشك التلاميذ المؤيدون بالروح القدس في المسيح وفي نفس الوقت يجرون المعجزات ؟ وهل كانت مريم على دين المسيح والتلاميذ أم على أى دين (٣٢٣) ؟ أما بالنسبة لقضايا الاخلاق والسلوك فان عقائد الخطيئة الاولى والخلص والفداء تعارض حرية الاختيار والمسؤولية الفردية وقانون الاستحقاق . هناك اجبار متبادل من الله على الانسان ومن الانسان على الله ، وكل ضد العدل كما كان التجسد ضد أصل التوحيد . كما أن كثيرا من الوعود التي اعطاها المسيح بالنسبة الى مغنم الدنيا لم تتحقق . وكثير من الشرائع المنقولة عنه لا تطابق العقل والواقع ولا ندري من خلال النصوص ، هل رسالته رسالة حرب أم سلام ؟ والحقيقة ان كل هذه النتائج لها ما يؤيدها في علم النقد التاريخي للكتب المقدسة الذي نشأ بعد ذلك في الحضارة الغربية الحديثة بأكثر من ألف عام . اعتد القدماء فيها على المادة الموجودة في عصرهم . ولم يستعملوا احكام القرآن على الكتب السماوية الاخرى الا كافتراضات يمكن التحقق من صدقها في التاريخ (٣٢٤) .

عاشرا : مضمون الرسالة .

تنتهى النبوة في آخر المطاف الى كونها رسالة متواترة أى صحيحة تاريخيا . وبعد ذلك يأتى الموضوع الاخير وهو مضمون الرسالة وفحوى الخطاب . وهو الموضوع الذى تناوله علم أصول الفقه . ومع ذلك توجد بعض مواده في علم أصول الدين . ويكون السؤال : هل مضمون النبوة غيبى أم حسى ؟ نظرى أم عملى ؟ عقائدى أم تشريعى ؟ واذا

(٣٢٣) الفصل ج ١ ص ٢٦ — ٣١ ، ص ٤٨ — ٤٩ ، ص ٥١ — ٥٤ ، ص ٥٧ — ٦٧ ، ص ٦٩ — ٧١ ، ج ٢ ص ٣٦ — ٣٧ ، ص ٤٠ — ٤٨ ، ص ٥٣ ، ص ٦٠ — ٦٢ ، ص ٧٦ — ٧٧ ، ص ٩٨ .
(٣٢٤) الفصل ج ٢ ص ٤٠ ، ص ٥١ — ٥٢ ، ص ٦٠ — ٦١ : ص ٧١ ، ص ٧٦ .

كانت موضوعات النبوة غيبية فهل يمكن اثباتها حسيا ؟ واذا كانت حسية فهل هى أشخاص انقضى نجبها أم كتب ما زالت متواترة ؟ واذا كانت الكتب فهل هى وسيلة أم غاية . هل الكتب مغلقة على نفسها أم تحيل الى شىء آخر هو قصدها وغايتها وهدفها الذى هو خارج الكتب ؟ كيف يمكن الانتقال من اللغة لفظا ومعنى الى اللغة باعتبارها حالة الى الاشياء فى العالم الطبيعى ؟ وهل العالم هو عالم الاتشاء اساسا أم عالم البشر ؟

وقد ظهر ذلك فى العقائد المتأخرة خاصة فى تحديد مضمون الايمان على انه ايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقضاء والقدر خيره وشيره (٣٢٥) . وهى موضوعات متناثرة يدخل البعض منها فى العقلية وقد تم عرضه ، والبعض الآخر فى السمعية ، والنبوة اولى موضوعاتها . فالله هو الاصل الاول فى العقلية وهو التوحيد فى نظرية الذات والصفات ، والقضاء والقدر هو الاصل الثانى فى العقلية وهو العدل فى حرية الاختيار وفى الحسن والقبح أى الارادة والعقل . أما الكتب والرسل فهى موضوعات النبوة ، أول السمعية . واليوم الآخر هو موضوع المعاد ، الموضوع الثانى فى السمعية . وتبقى الملائكة وحدها التى لم يتم تناولها فى موضوع النبوة الا بصند عصمة الانبياء . ويلاحظ فى هذا المضمون انه يشمل الموضوعات الستة ، اربعة فى العقلية واثنين فى السمعية ويترك الاثنان الآخران فى السمعية وهما : الايمان والعمل ، والامامة والسياسة وكان عمل الفرد ونظام الحكم لا يدخلان ضمن قواعد الايمان . لا حقوق المواطن ولا اختيار الحاكم يدخلان ضمن ايمان المسلم فيظل ايمان المسلم نظريا لا عمليا ، الهيا لا انسانية ، اخرويا لا دنيويا . واذا كان آخر موضوعين فى السمعية هما التاريخ المتعين أى خلق التاريخ فانه من البديهي أن الغاية من

(٣٢٥) أصل التوحيد. وما يصح الاعتقاد به آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله .. الفقه ص ١٨٤ ، التوحيدية ص ٢ ، الجامع ص ٢ .

اسقاطهما هو اخراج المسلم من التاريخ وسلب عمله وانكار وجوده ومن ثم يكون ايمان المسلم قمة بلا قاعدة ، راسا بلا جسد ، خلودا بلا زمان ، وعيا بلا تاريخ ، وكأنه روح لا جسم له ، مجرد طائر شريد في الهواء لا مستقر له في ارض أو وطن . وهو ما ترسب في وعينا القومي حتى الآن وكان احد اسباب ضياع الارض من تحت الاقدام وضياع الثروة من بين أيدي الناس .

١ — الموضوعات النظرية (الغيبية) .

١ — الله والقضاء والقدر والرسول والكتب واليوم الآخر . وضع القدماء الله أول موضوع للايمان فهل الله موضوع النبوة ؟ ان الله هو في أصل التوحيد أول موضوع في العقليات . والعقليات سابقة على السمعيات ومستقلة عنها وغير مشروطة بها . ولا يمكن أن يكون الاصل موضوعا للفرع ، أو أن يكون السابق متضمنا في اللاحق . بل ان السمعيات يمكن معرفتها من العقليات ، وبالتالي يمكن الاستدلال على النبوة من صفة الكلام في موضوع الصفات في التوحيد . يمكن معرفة الله واثبات وجوده عقلا وبالتالي فهو الاول والنبوة تبنى عليه وتستدل منه . واذا بان أن الله كذات وكصفات هو الانسان الكامل كان أول مضمون للايمان هو الايمان بالانسان الكامل . واذا كان لفظ « الله » في القرآن مقرونا بلفظ « الارض » في « اله السموات والارض » ، « رب السموات والارض » ، « وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله » كان الايمان بالله هو في نفس الوقت ايمان بالارض . فقد تعود الارض تحت الاقدام بعودة الارض الى الله في قواعد الايمان (٣٢٦) .

(٣٢٦) الجامع ص ٢ ، الفقه ص ١٨٣ ، التوحيدية ص ٢ ، أنظر ايضا الباب الثاني ، الانسان الكامل الفصل الخامس ، الوعي الخالص (الذات) ، الفصل السادس . الوعي المتعين (الصفات) ، رابعا : الهيات أم انسانيات ، ٥ — التوحيد العملي . وأنظر أيضا دراستنا « الله والارض » في « اليسار الاسلامي » ، العدد الثاني ، ١٩٨٨ .

أما القضاء والقدر فقد دخل من قبل في الاصل الثانى ، العدل ،
في العقليات قبل السمعيات . فهو من الموضوعات العقلية لا السمعية .
وهو ايمان بخلق الانسان لأفعاله وليس بالسعادة والشقاء المكتوبين على
الانسان وهو ما زال في بطن أمه « السعيد من سعد في بطن أمه والشقى
من شقى في بطن أمه » . ولماذا اختيار احدى النظريات وهى الجبر
كأحد قواعد الايمان وليس نظرية أخرى مثل الكسب أو الاختيار أو وضع
رأس الموضوع ذاته وهو خلق الأفعال مثل الله دون اختيار أحد النظريات
فيه كالتالية أو التجسيم أو التشبيه أو التنزيه ؟ هل تهدف قواعد
الايمان الى الترويج الى نظام سياسى معين يقوم على القهر وعلى
سلب حريات الناس ؟ وهل يمكن أن يؤمن الانسان بالقضاء على حرته ،
فيدمر نفسه بيده (٣٢٧) ؟

أما اليوم الآخر فلا يكون موضوعا للايمان لانه سيأتى في المعاد
ثامن موضوع في السمعيات بعد النبوة . وهو لم يثبت بعد في بناء
العلم . فكيف يتم الايمان بشيء مسبق مفترض دون تأسيس أولا ؟ وماذا
عن تفصيلات اليوم الآخر ابتداء من الموت وعذاب القبر حتى الجزاء ؟
هل يدخل ذلك كله في مضمون الايمان باليوم الآخر ؟ وماذا عن هذا
اليوم وما يحدث في هذا الزمان وما قبل قدوم اليوم الآخر ؟ ماذا عن
الدنيا قبل الآخرة ؟ وماذا عن أفعال العباد قبل الجزاء ؟ وهل تأتى النهايات
قبل المقدمات ، والثمرات قبل الغروس ؟ (٣٢٨) .

أما فيما يتعلق بالرسول فقد بان أن موضوع النبوة ليس هو تشخيص
الرسول بل رسالته . وبالتالي فالرسول ليست موضوعا للايمان .
الرسول مجرد وسائل النبوة للاسلام والاخبار والتبليغ وليست موضوعها .

• (٣٢٧) الجامع ص ٢ .

• (٣٢٨) الجامع ص ٢ .

ويمكن الاستغناء عنها بالوحي المباشر . كما أن كل النبوات بها أنبياء ورسول ، وليس الرسول خاصا بآخر مرحلة من مراحل الوحي . وكيف يتم التمييز بين الانبياء والرسول الصادقين منهم والكذبة ؟ واثبات الرسول بالمعجزة مجرد اثبات خارجي . واثباته بالاعجاز يحيلنا الى الكتاب وليس الى الرسول ، وجعل النبوة رسالة وليس شخصا (٣٢٩) .

ب - هل الملائكة موضوع النبوة ؟ بقى اذن موضوع الملائكة . وقد ظهر من قبل في المقدمات النظرية الاولى في نظرية الوجود في مبحث الجوهر اجابة على سؤال : هل هناك جواهر مفارقة ؟ وكان منها طبقا للحكماء اربعة : الله والنفس والعقل والملاك . فالملاك عند الحكماء صورة مفارقة أى موجودات مجردة نظرا لامكانية وجود صور بلا مادة . كما ظهر الموضوع من قبل في النبوة ، في التفضيل ، تفضيل الملائكة على الانبياء أو الانبياء على الملائكة . ثم يظهر الموضوع هذه المرة كأحد قواعد العقائد (٣٣٠) ، والحقيقة أنه لا يظهر الا في العقائد المتأخرة بل حتى في الشروح على المتون المتأخرة ، ولم تظهر في العقائد الاولى الا كموضوع وافد من علوم الحكمة . وقد استقاه الشراح المتأخرون من القصص الشعبي وكتب السير والاحاديث الموضوعية لجذب انتباه العامة وتحريك خيالهم حتى ينعموا بهذه العوالم العنوية تعويضا عن مآسيتهم السلبية وحتى ينشغلوا بالآخرة عن دنياهم ، وينصرهم المدعم بالملائكة عن هزائمهم ، وتحديد المسؤولية عنها . والعجيب في الامر هو الدخول في كل هذه التفصيلات في ماهية الملائكة وأنواعها ووظائفها ومقاماتها وكأنها موضوعات جسية يمكن ادراكها بالحس أو عقلية يمكن

(٣٢٩) النفسية ص ١٣٨ ، العقيدة ص ٢١ — ٢٢ .

(٣٣٠) الباب الاول ، المقدمات النظرية ، الفصل الرابع ، نظرية الوجود ، ٤ — هل هناك جواهر مفارقة ، النفس والعقل ؟ (ج) هل هناك جن وشياطين ؟ وأيضا هذا الفصل ، ثامنا ، الشخص أم الرسالة ؟ ١ — النبوة كشخص (ج) تفضيل الانبياء .

معرفتها بالعقل أو نقلية متواترة أو بها صلاح النفس وقضاء أمور العباد ! بل ان كثيرا من الحركات الاصلاحية الحديثة لم تسلم منها (٣٣١) .

فما هي الملائكة ؟ هي اجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكل ولا يراها احد في اى من صورها . ومثال ذلك في الطبيعة الهواء الاثير الذى يأخذ أشكالا عديدة ولا يراه احد . والحقيقة أن الضغط يحول الغاز الى سائل والسائل يمكن رؤيته . ولكن المتأخرين ، يبينوا استحالة الرؤية ، جعلوا الله خالق الرؤية في العين وبالتالي تكون الرؤية مشروطة بقدرته . كما أن تعلق ذرات التراب بالهواء تجعل رؤية الهواء ممكنة في الرياح أو تحت أشعة الشمس . وقد قال القدماء في الاثير مثل هذا القول في تحديده كجسم لطيف . وهو من نور لشفافيته وعلو رتبته . فاذا كان النور عاملا مساعدا على الرؤية للاجسام فانه يكون هو نفسه موضوع الرؤية في حالة الملائكة . وهو اقرب الى تفسير الحكماء الذى اعتمدته المتكلمون الطبائعيون . وتشكيلاتها جميلة باهية تفرح ولا تحزن يعكس تشكيلات الجن التى ترهب وتخيف . والنور اشرف من النار ، النور للملائكة ، والنار للشياطين والجن ، والطين للانسان (٣٣٢) .

(٣٣١) وذلك مثل محمد بن عبد الوهاب في « كتاب التوحيد » وأيضا حسين الجسر في « الحصون الحميدة » .

(٣٣٢) ان الله خلق اجساما لطيفة نورانية تسمى ملائكة قادرة على التشكل وبأى شكل ارادت ، من الممكن الجائز عقلا ان الله عظيم القدرة واسع العلم قد خلق الملائكة من مادة لطيفة كمادة الهواء الاثير الذى يقول به المتأخرون من أنه مادة لطيفة جدا مائة الكون لا ترى . وقد كونهم سبحانه من تلك المادة وجميع اجزائهم بكيفية صالحة لتلك الخواص والشؤون التى ذكرناها لهم كما كون سبحانه الحيوان من العناصر الجهادية بكيفية اكسبته قبول الحياة وجمع قواها من الادراك والحركة وغير ذلك بعدان لم يكن للعناصر شيء من ذلك ، ويحتل حينئذ ان عدم رؤيتنا اياهم لشفافتهم ولطافتهم كالهواء والاثير . على أن الامر ظاهر جدا على ما ثبت لدينا معشر المسلمين من أن الرؤية بمحض خلق الله فمن الممكن أن الله لا يخلق رؤيتنا لهم عند مرورهم أمامنا . ثم ان اقتدارهم على

وهي كلها تشبيها انسانية تدل على رغبة الانسان في المفارقة وفي الحصول على موجودات مفارقة لا مادة لها تكون اقرب الى قلبه من الموجودات المادية . فعندما ينس من العالم المادي ومن امكان معرفته أو التأثير فيه فانه ينقلب الى العالم الروحاني . فلعل به معارف أفضل ولعله هو يصبح مفعولا فيه بفاعل أشرف وأسمى . ومادام الإنسان موضوعا

التشكل ، مع انه جائز عقلا داخل تحت تصرف قدرة الله ، يمكن توجيهه وبيان كينيته تقريبا بامكان العقول . ان الله كون تلك الاجسام على كيفية يقتدرون بها على تناول كمية من الهواء أو الاثير أو نظير ذلك وتكيفها وتكوينها على الصورة التي يريدونها ثم يلبسونها كما يلبس الثوب فيظهرون للابصار بتلك الصور في الاعمال الكيماوية التي أقدر الله البشر عليها من تحويلات الاجسام الى بعضها كتحويل الكيف لطيفا وللطيف كثيفا ما يقرب فهم ما قررنا الى العقول . وحيث ان تشكل تلك الاجسام كيفما كان هو مستند الى عظمة قدرة الله الذي تدهش أعماله الآن قار فيها أعطاه للحيوان والنبات من الخواص فلا غرابة في ذلك . وكل يؤمن بذلك الاله وبعظيم قدرته وواسع علمه لا يستبعد حصول ما ذكر للملائكة . الحصون ص ١١١ - ١١٣ ، ولكنهم يتشكلون بأشكال مختلفة ويظهرون في صور وتمثيل لطيفة ، المرجاني ج ٢ ص ٢٢٢ ، أجسام لطيفة ، هذا ما أحدثه النظام أخذا من قدماء الفلاسفة الا أنه لما تقاصر نظره مال الى مذهب الطبيعيين منهم ، المرجاني ص ٢٢٢ ، ذهب الحكماء الى أنها عقول مجردة ، الخلخال ص ٢٢٢ ، وحقيقتهم عند أكثر المسلمين أنهم أجسام لطيفة أعطاهم الله القدرة على التشكل بأشكال مختلفة ، الحصون ص ٨٢ ، الملك جسم لطيف روحاني نوراني له القدرة على التشكلات الجميلة ، شرح الخريدة ص ٥٦ - ٥٧ ، المطيعي ص ٦٠ ، هي أجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة ، الذواني ج ٢ ص ٢٢٣ ، هي أجسام لطيفة روحانية ، خلقوا من نور ، الجامع ص ١٢ ، أنهم أجسام لطيفة هوائية تقدر على التشكل بأشكال مختلفة ، شرح الفقه ص ١١١ ، وذكر الحكماء أن جميع الصور العلمية فائضة من جانب العقل العاشر الذي هو جبريل بلسان الشرع حصنوا الملائكة بالعقول العشرة التي جميع كمالاتها بالفعل . الملائكة عند الفلاسفة هي العقول المجردة والنفوس الفلكية . ويخص باسم الكرويين ما لا يكون له علاقة مع الاجسام ولو بالتأثير . غرض النفوس الفلكية من التحريكات الدورية تحصيل الكمالات والتشبيه بالعقول المجردة في أن تكون جميع كمالاتهم بالفعل عندهم بالعقل . غنى كل دورة تزداد كمالاتهم والاكمل اقرب ، الكنبوي ج ٢ ص ٢٢٤ .

للاثر وليس مؤثرا فعلى الأقل يكون المؤثر فيه شريفا . فالملائكة اذن نتيجة للاشراقيات وازدواج الاشعرية بالتصوف في الشروح المتأخرة .

وبعد الحديث عن مادة الملائكة وأجسامهم يطرح موضوع جنسها ، ذكر أم مؤنث . وإذا كان النص أحيانا ينفي الانوثة فانها يتم ذلك استهزاء بـقوم يرون الذكر شرفا والانثى عارا فلأخذوا أفضل القسمين وتركوا لله القسم الآخر . ولقد يكون ابليس وحده هو الذكر وان له انثى لان له ذرية مثله . فاذا ما حدث ذلك بعد الطرد يظل الحكم الاول بنفي الذكورة والانوثة عن الملائكة قائما . واذا ما كانت له ذرية قبل الطرد لأصبح الخلاف لغويا نصيا بين النفي والاثبات . واذا كانت الملائكة بناتا فقد يعنى ذلك البستر ، ستر الله للبنات . فمن أحوج للستر من الذكور في مجتمع الذكور . فاذا كان عيسى قد ظهر ولم يكن مستورا فان آدم عندها هبط الى الارض ظل يخصف عورته من ورق الشجر ليسقر نفسه (٣٣٣) .

(٣٣٣) لا يوصفون بالذكورة ولا بالانوثة ، النسفية ص ١٣٧ ، وزعم عبدة الاصنام انهم بنات الله محال باطل وانراط في شأنهم ، ولم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل ، التفتازانى ص ١٣٧ ، عدم ورود نقل ، وعدم دلالة عقل في الذكورة والانوثة لا نفيا ولا اثباتا يقتضى عدم الوصف بالذكورة والانوثة وعدم الوصف بنفيهما أيضا لان عدم الدليل على شيء من الطرفين يقتضى التوقف . لا دلالة لقوله « أربك البنات ولهم البنون » (٣٧ : ١٤٩) ، « ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون » (١٦ : ٥٧) ، « اصطفى البنات على البنين » (٣٧ : ١٥٣) ، « أم اتخذ مما يخلق بنات واصفاكم بالبنين » (٤٣ : ١٦) ، « أم له البنات ولكم البنون » (٥٢ : ٣٩) على نفي الانوثة لانه يخلل أن يكون الذم على جعل الجميع اناثا . وليس لك أن تستدل على الوصف بالذكورة والانوثة بان ظاهر استثناء ابليس عن الملائكة دل على أنه ملك ، واثبات الذرية في قوله « اتخذونه وذريته اولياء من دوني وهم لكم عدو » (١٨ : ٥٠) دل على أنه له انثى فثبت الذكر والانثى للملك لان الاستثناء يعارضه ما يخرج دلالة على الملائكة عن كونها قطعية . ولعل جعلهم الملائكة بنات الله لسترهم عن الاعيان وذلك يليق بالبنات ولذلك ظهر عيسى ولم يستتر . الخيالى ص ١٣٧ ، ومنزهون عن صفة الذكورية ونعت الانوثة وقد أنكر الله في كتابه على من قال انهم بنات ، شرح الفقه ص ١١١ ، والله ملائكة لا تذكر ولا تؤنث ، العضدية ج ٢ ص ٢٢٢ — ٢٢٥ .

وهذا كله اسقاط من الانسان وبيئته على موضوع لا يدركه الحس ولا يتصوره الذهن .

ولما كان للملائكة هذا القدر من الرتبة العلوية والشفافية الجسمية فهم يقدرون على ما لا يقدر عليه سائر البشر . فيجرون المعجزات مثل قطع المسافات بين السماوات والارض في مدة قصيرة جدا وتهر أمانا ولا نراها ، وتفعل أفعالا عظيمة يعجز عنها البشر . وتحاول احدى الحركات الاصلاحية الحديثة تفسر ذلك وتبريره بظواهر الطبيعة وباكتشافات العلم الحديث . فالرياح تقلع الاشجار العظيمة وتهدم الابنية العالية ، والكهرباء تجر الاثقال التي يعجز عنها ألوف الرجال . والانسان قادر بأصبعه وعضلات ساعده القيام بأفعال صعبة وهى كلها من أوامر مخه وهو جسم لطيف نحيل يحرك الاعضاء من خلال الاعصاب بالرغم من فساده بأقل شيء ولو بنقطة دم زائدة فيها . وامكان ذلك كله يرجع الى الله القادر على كل شيء (٣٣٤) ! كما أن سرعة قطع المسافات يمكن تبريرها بقانون الجاذبية . فالجسم الساقط من الشمس تكون سرعته اكبر بكثير من الجسم الساقط على الارض في أول ثانية . كما أن سرعة حركة الافلاك ودوران الارض اكبر بكثير مما نشعر بها . ولماذا لا تذكر

(٣٣٤) وأنها تقطع المسافات التى بين السماوات والارض في مدة قصيرة جدا وأنها تهر أمانا ولا نراها ، وأنها تفعل أفعالا عظيمة تعجز عنها قوى البشر ، فبعد النظر الى أعمال الرياح التى تقلع الاشجار العظيمة وتهدم الابنية الجسيمة وأعمال القوة الكهربائية التى تجر الاثقال التى يعجز عنها ألوف الرجال لا نجد فى نسبة تلك الاعمال للملائكة منع أنها أجسام لطيفة شيئا من الغرابة لاسيما وأن الذى يقدر منهم على تلك الاعمال هو الله الذى لا يعد ذلك بالنسبة الى عظيم قدرته شيئا ضعفا . وإذا نظرنا الى أن بعض الناس يكسر بقوة ذراعه الحديد وما قوة ذراعه الا عمل أعصابه مع عضلاته التى تنتهى أخيرا الى مخه اللطيف النحيف الذى هو مبدأ حركة الاعضاء على ما يقوله أولئك الفلاسفة والمخ للطفاته لا يتحمل اذى مصادمة من جسم غريب بل صعود نقطة دم زائدة على القدر اللازم قد تفسده وتعدم صاحبه الحياة ظهر لنا أن الله قادر على اعطاء لطيف قوة لا توجد فى الصلب الكثيف ، الحزون ص ١١١ — ١١٣ .

ايضا سرعة الصوت والضوء لتبرير سرعة الملائكة (٣٣٥) ؟ واضح

(٣٣٥) وأما أن الملائكة يقطعون المسافات الشاسعة بين الاجسام السماوية بينها وبين الارض بمدة قصيرة جدا فنقول لا مانع منه عقلا لان سرعة الحركة ليست محصورة بمدة يسيرة . فليزجر الى ما قتله أولئك الفلاسفة من أن الجسيم الساقط الى الارض في أول ثانية من سقوطه تكون سرعته ستة عشر قدما . وإذا كان سقوطه من الشمس تكون سرعته في تلك الثانية أربعمئة وخمسين قدما . ثم ان الجسم يسقط في أى عدد كان من الثواني بعد الثانية الاولى ما يساوى مقدار ما يسقط في الثانية الاولى مضروباً في مربع ذلك العدد من الثواني . فالتأمل في هذا الناموس يعلم ما تبلغه سرعة حركة الاجسام من العظمة التي يختار فيها الفكر . وكذلك عندهم في علم الهيئة أن نجم المشتري يجرى ثلاثين ألف ميل في الساعة أى أسرع من قلة مدفع ثمانين مرة فيجرى تسعة أميال كلما تنفس الانسان وسرعة أجزائه الاستوائية في دورانه على محور أربعمئة وسبع وستون ميلا كل دقيقة ففى الساعة يقطع كل جزء من تلك الاجزاء سبعة وعشرين ألفا وتسعمئة وعشرين مرة . والمشتري أكبر من أرضنا بألف وأربعمئة مرة على ما يقوله الفلكيون منهم . فالذى جعل هذا الجسم الكثيف العظيم وكل جزء من أجزائه الاستوائية تقطع تلك المسافة الشاسعة في تلك المدة الجزئية لأبد من قدرته أن يجعل الملك يقطع تلك المسافات بين السهوات والارض في مدة قليلة جدا وان كانت هذه المسافات أكبر بكثير من المسافات التي يقطعها المشتري وأجزاؤه . لكن النظر الصحيح في سر ذلك الكوكب يقنع العقل بأن قدرة الله الذى سيره ذلك السير صالحة لأعظم ما يكون من جنس هذا العمل لاسيما وناموس الاجسام الساقطة قد بين عظم سرعة حركة الاجسام . ان قيل : ان سر المشتري هو بواسطة الجاذبية التي ينسبون اليها أعمالا عظيمة في الكائنات وهم يعجزون عن الافصاح عن حقيقتها وعما هو الموجب لقيامها في الاجسام وغاية ما يكون منهم أنهم يقولون بها لتعليل الحوادث التي حيرت عقولهم من نحو النظام الشمسى أى دوران الكواكب حول الشمس وغيره ، وبعد تسليم ثبوتها نقول : من الذى أوجدها وجعلها خاصة بالاجسام وأنشأ عنها تلك الجوادث العظيمة في الكائنات ؟ غير الله الذى أبدع الخلق من العدم ووضعه على أتم نظام وأسمى حكم ؟ فإذا كان ذلك الاله قادرا على ايجاد مثل هذه الجاذبية واحداث حركات الاجسام السريعة عنها فلا يعجز أن يجعل الملك يقطع تلك المسافات في مدة وجيزة اما بخاصة وضعها فيه واما بغير خاصة ، فالحال جائز عقلا وقدرته صالحة لكلا الامرين ، الحصون ص ١١٣ - ١١٤ ، ودلت النصوص أيضا على الاعمال الشاقة العظيمة التي يعجز عنها ألوان البشر الى غير ذلك مما ورد في حقهم القرآن والاحاديث ، الحصون ص ٨٢ .

من ذلك انه لا سنبل الى معرفة الغائب الا بالقياس على الشاهد .
 واذا كان الشاهد هو العلم فان موضوعات العقائد لا تفهم حينئذ الا
 بالعلم ، ويكون العلم هو وسيلة معرفة عقائد الايمان . اذا ما تغير العلم
 تغير فهم العقائد . ولما كان العلم باستمرار متغيرا أصبح فهم العقائد
 متغيرا كذلك . وبالتالي تحول نسق العقائد كله من الثبات الى التغير ،
 وأصبحت مادة العقائد كلها هي مادة العلم . وبذلك أن يصبح المتكلمون
 تابعين للسياسة يصبحون هذه المرة تابعين للعلماء ، السياسة الجدد
 أو الذين يغفلون أيضا عند السياسة القدماء . وعلى الرغم من هذا
 التفسير العلمى لقدرة الملائكة الا أن اللجوء الى قدرة الله على كل شيء لا
 يتم التنازل عنه وكان تفسير العلم لا يتنافى مع الايمان بالقدرة وليس
 بديلا عنه ، فيتجاوز العلم مع الايمان ، الاول واخذ من الآخر ، والثانى
 تابع من الذات . ويصبح المسلم مقلدا للآخر ونائلا عنه ، ومطمئنا الى
 ايمانه القديم وكأنه قد جمع بين الحسنيين ، علم الآخر وايمان الذات ،
 وهو ما نحن عليه حتى اليوم .

أما من حيث باقى الاوصاف ، فقد يكون مكانهم فى السماء نظرا لقربهم
 من عالم الافلاك وهو عالم مشابه لها من حيث الشفافية واللطافة والحياة
 والحركة (٣٣٦) . ومن هنا أيضا أتى مقامهم المحمود ، وانتظامهم صفا
 صفا (٣٣٧) ، قد يترقون كما يفعل البشر من أسفل الى أعلى طبقا لآداء
 الوظائف ، وقد يظل كل منهم فى رتبته بلا استحقاق . وهم مأمورون

(٣٣٦) مسكنهم السموات ، الحصون ص ٨٢ ، مسكنهم السموات
 أو مسكن معظمهم ، وهذا قول أكثر المسلمين ، شرح الفقه ص ١١١ .

(٣٣٧) ويجىء الملائكة صفا صفا ، الانصاف ص ٢٨ ، لكل واحد
 منهم مقام معلوم ، العضدية ج ٢ ص ٢٢٢ — ٢٢٥ ، لزيادة فضلهم
 وشهرتهم ، لكل واحد منهم مقام معلوم فى المعرفة والقرب والانتشار بأمر
 من أوامر الله . قيل أنهم لا يترقون ولا ينزلون عن مقاماتهم . وهذا هو
 مذهب الحكماء وبعض المتكلمين . وقيل أن القرآن لا يدل على نفى الترقى
 بل يجوز الترقى . وقال جبريل ليلة المعراج : لو دفنوا منزلة لاحترقوا .
 الدوانى ص ٢٢٢ — ٢٢٥ .

لا يعصون الله في أمرهم . وبالتالي فهم معصومون . سواء كان منهم الرسل أو لم يكن (٣٣٨) . لا يأكلون ولا يشربون ولا يتغوطون ولا يلد بعضهم بعضا ويذكرون الله كثيرا وفي كل وقت . ليس لهم حظ من الجنان ولا من رؤية الرحمن . وقيل ان جبريل وحده هو الذى ينظر الى الله مرة واحدة حتى لا ينالهم الجميع الفضل بها في ذلك العاصي المعاقب وتفضيله على الرسل . وهو اسقاط موضوع الرؤية في الصفات من عالم الشهادة الى عالم الغيب حتى يمكن تفضيل الثانى على الاول (٣٣٩) . وما المانع ان يرى النور النور ، ما دام الامر كله تشبيها وتعبرا عن موقف انسانى خالص ؟ فاذا ما عوقبوا فليس عقابهم مثل عقاب الملاك على الكفر فجزاؤه النار مثل ابليس ، وان كان دون ذلك فعليه العقاب مثل هاروت وماروت ، ومن استحق الثواب فله لذة الطاعة

(٣٣٨) والملائكة عباد الله العاملون بأمره ، النسفية ص ١٣٧ ، لا يعصون ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ، العسدية ج ٢ ص ٢٢٢ — ٢٢٥ ، وقال هشام في الملائكة انهم مأمورون منهيون ، مقالات ج ١ ص ٢٢٦ ، لا يأكلون ولا يشربون ولا يبولون ولا يتغوطون ولا يلد بعضهم بعضا لانهم لا يوصفون بالذكورة ولا بالانوثة مسكنهم السموات العلى ، ولا يقع منهم الذنب في حالة من الحالات ، ولا يغفلون عن ذكر الله في ساعة من الساعات ، معصومون من جميع المحرمات والمكروهات بأمرهم حتى هاروت وماروت ، الجامع ص ١٦ وقد اتفق ائمة المسلمين كما يؤخذ من الشفاء الشريفة على صحة المرسلين منهم بالوحي الى انبياء البشر كما عصم الانبياء لكن اختلف العلماء في عصمة غير المرسلين من الملائكة . قال الرازى والجمهور الاعظم من علماء الدين على عصمة الملائكة عن جميع الذنوب ، الخصون ص ٨٢ ، وضد قول اليهود بأن الواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ تفريطا وتقصيرا في حالهم ، التفتازانى ص ١٣٧ .

(٣٣٩) الملائكة لا يرون ربهم سوى جبريل يراه مرة واحدة . قيل ان كانوا موحدين لم لا يرون ربهم ؟ قال : لان الرؤية فضل من الله ، والله يؤتى الفضل من يشاء ومن كنز العباد ولو لم يروا أى الملائكة ربهم لكان فيه تفضيل للعاصي المعاقب على الرسل . وهذا لا يجوز ، فتكون الرؤية ثابتة في حق جبريل وميكائيل واسرافيل وكذا في حق سائر الملائكة . وقال بعضهم يتوقف فيه لانه لم يوجد النص في حق الملائكة فلا يجوز المنع لعدم الدليل فيتوقف فيه ، الدرر ص ١٥٦ ، ليس لهم حظ من نعيم الجنان ولا من رؤية الرحمن ، شرح الفقه ص ١١١ .

لله (٣٤٠) ! كل ذلك استقطات من الانسان على ما لا يعلم ، وتصور حسي مادي لنعمه ، وظلم للمطيع للملائكة بأن تكون له لذة الطاعة ، الطاعة فعل ، فكيف تكون ثوابا ؟ وكيف يكون من أهل الجنة دون أن يكون ذلك ثوابا ؟ يبدو أن الصراع بين الرؤيا لعالم الملائكة ، كالنور والعصمة والطاعة في صراع مع الرؤية الواقعية لها ، العصيان والجزاء ، وكلاهما رؤيتان انسانييتان خالصتان . وقد يكون ذلك رد فعل على اليهود الذين جعلوا عصيان الملائكة بلا حدود وعقابهم الى حد مسخ الله لهم .

ولكن الموضوع الغالب في موضوع الملائكة هو تصنيفها طبقا لوظائفها ومهامها وتكليفاتها . فالملائكة على أنواع ، وتندرج في مجموعات ، لكل مجموعة رئيس تسلط عليه الاضواء ، له اسم ووصف . وربما يندرج الرؤساء كلهم في مجموعة واحدة تحت رئيس الرؤساء ، وهو في العادة جبريل . وعلى المسلم أن يؤمن بالملائكة أولا اجمالا من حيث نوعهم وجنسهم وعصمتهم ثم تفصيلا من حيث تصنيفهم في مجموعات . قد يكون التفضيل بالشخص بناء على اسم رئيس للمجموعة ، وقد يكون بالنوع بناء على الوظيفة العامة اللامشخصة . فاذا صنفنا بالشخص الرئيس يكون لدينا جبريل الموكل بالوحي الى الانبياء ، وميكائيل الخاص بالرزق والامطار ، وعزرائيل الذي يقبض الارواح ، واسرافيل نافخ الصور يوم البعث وهؤلاء الاربعة اكابر الملائكة ، وهناك تصنيف بالشخص دون أن يكون وراءه نوع أى رئيس بلا مرؤوس مثل منكر ونكير فتانا القبر ، ورضوان خازن الجنان ، ومالك خازن النيران ، ورقيب وعتيد

(٣٤٠) وسئل عن الملائكة لهم ثواب وعقاب قال نعم الا أن عقابهم كعقاب آدميين وثوابهم ليس كثوابهم لان الثواب التلذذ ، ولذتنا في الدنيا بالشراب والطعام وكذلك في الآخرة . وتلذذ الملائكة بالطاعة ونحوها في الدنيا فكذا في الآخرة . أما الملائكة فمن وجد منه الكفر فهو من أهل النار كابليس عليه اللعنة ومن وجد منه المعصية دون الكفر فعليه العقاب كقصة هاروت وماروت . ومن وجد منهم الطاعة فهو من أهل الجنة ولا ثواب له ، الدرر ص ١٥٨ .

على جنبي الانسان ، واحد لتسجيل الحسنات والآخر للسيئات . هناك اذن عشرة ملائكة : اربعة رؤساء مجموعات وستة رؤساء بلا مجموعات . فاذا ما كان التصنيف بالنوع يكون لدينا : حملة العرش ، واعوان عزرائيل ، والحفظة ، والكتبة . وقد يضاف الى حملة العرش الحافون حوله ، وملائكة الجنة المعاونون لرضوان ، وقد يتم تقسيم الرؤساء والمجموعات معا في اربعة اقسام : المتصرفون : جبرائيل ، وميكائيل ، وعزرائيل ، واسرافيل ، الحافظون : رقيب وعتيد ، الفاتنون : منكرو ونكير ، الخازنون : مالك ورضوان (٣٤١) . والحقيقة ان تصنيف الملائكة انما هو تشخيص للوظائف وتقسيم للعمل والمهام .

(٣٤١) ويجب الايمان بهم اجمالا فبين علم منهم اجمالا وتفصيلا ، فبين علم منهم تفصيلا بالشخص كجبريل واسرافيل وميكائيل وعزرائيل وهم رؤساء الملائكة ، ومنكر ونكير ورضوان خازن الجنان ومالك خازن النيران . او بالنوع كحملة العرش واعوان السيد عزرائيل ، والحفظة وهم ملائكة موكلون بحفظ البشر ولو صغيرا او كافرا من الجن . . . والكتبة ادهم ملائكة يكتبون على المكلف جميع ما صدر منه من قول ولو نفسا وفعل واعتقاد لا يفارقونه الا في حالة الجماع والغسل والخلاء . والمشهور انهما ملكان يسمى احدهما الرقيب والثاني العتيد . . . لكل يوم وليلة ملكان يتعاقبون عند صلاة الغضر وصلاة الصبح . وقيل بل هما ملكان فقط لا يتغيران مادام حيا فاذا مات جلسا على قبره يستغفران له ان كان مؤمنا . ومحلها من الانسان عاتقاه ، وقيل ذقنه ، وقيل شفتاه ، وقيل عنقه ، وقيل الناجدان . وقيل ان الكتبة الحفظة بالجملة ، والواجب اعتقاده ان على الانسان حفظة وكتبة على سبيل الاجمال ، شرح الخريدة ص ٥٦ — ٥٧ ، وقد وردت النصوص الشرعية بما يفيد انهم اقسام . فمنهم حملة العرش ، ومنهم الحافون حول العرش ، ومنهم اكابر الملائكة كجبريل وميكائيل واسرافيل ، ومنهم ملائكة الجنة ، ومنهم ملائكة النار ، ومنهم الموكلون ببني آدم ، ومنهم كتبة الاعمال ، ومنهم الموكلون بأحوال هذا العالم بالتدبير ، ومنهم رسول الله الى انبيائه بالوحى ، الحصون ص ٨٢ ، وأما على التفصيل فتعرف منهم عشرة : جبرائيل ، وميكائيل ، واسرافيل ، وعزرائيل ، ورقيبا ، وعتيديا ، ومنكرا ، ونكيرا ، ومالكا ، ورضوانا . وهم على اربعة اقسام : المتصرفون وهم اربعة : جبريل ، وميكائيل ، واسرافيل ، وعزرائيل ، الحافظون وهم اثنان : رقيب وعتيد ، الفاتنون وهم اثنان : منكرو ونكير ، الخازنون وهم اثنان : مالك ، ورضوان ، الجامع ص ١٦ — ١٧ ، أيضا ، المطيعي ص ٦٠ ، الدردير ، ص ٥٠ — ٥٤ ، الدواني ص ٢٢٢ — ٢٢٥ ، لا يعلم عددهم الا الله ولا يلزم تعيين أشخاصهم ، العقباوى ص ٥١ ، ولا يعلم عددهم الا الله ، الجامع ص ١٦ .

جبريل هو ملاك الوحي الموكل اليه من الله ابلاغ الرسل والانبياء . فهو الواسطة بين الله والنبي . وجبريل أمين الوحي والمأمور بتبليغه ، وحامل العلوم . وهو الذى سماه الحكماء العقل الفعال وما سمته الديانات السابقة ، الروح القدس . وأحيانا يتناوب العقل الفعال على جبريل واللوح المحفوظ . ونظرا لاهمية كبير الاكابر فقد زادت التفاصيل فيه من حيث الشكل والهيئة وطريقة الاداء . فله ستمائة جناح . ومن ورائها جناحان اخضران ينشران ليلة القدر ، واللون الاخضر هو اللون المفضل عند الصوفية والاولياء مثل الغمامة الخضراء والثوب الاخضر والراية الخضراء . وجناحان آخران لا لون لهما وان كانا الى السواد اقرب ساعة هلاك القرى ، تعبيرا عن حالتى الفرح والغضب ، والرضا والسخط ، او عن موقفى الخير والشر . وقد يصاغ حوار بين جبريل والمختضر حول سؤال جبريل ان يموت الميت على الحنيفية السمحة اى الايمان بالرسالة التى بلغها وكأنه يزاحم عزرائيل فى مهمته او يضفى على واقعة الموت دلالة او يثبت حرية الانسان وعقله فى آخر لحظة قبل فوات الاوان وانقضاء العمر (٣٤٢) . واذا كان جبرائيل

(٣٤٢) جبريل موكل بالوحي اى النبو الذى يأتى من عند الله للرسل والانبياء ، الجامع ص ١٦ ، جبريل أمين الوحي ، الدردير ص ٥٠ . جبرائيل ملك مقرب يتعلق بالقاء العلوم وتبليغ الوحي ، وهو اسم مشتق من الاوكة . وهى الرسالة . سموا بهم لانها رسائل بين الله وبين الناس . . . وكان المراد تعدد الاجنحة لا الحصر فى هذه الاعداد لما روى انه رأى جبريل ليلة المعراج . وله ستمائة جناح ، الديوانى ج ٢ ص ٢٢٢ — ٢٢٥ ، الكلنبوى ج ٢ ص ٢٢٤ ، جبريل اسم بريانى بمعنى عبد الله أو الرحمن أو العزيز له ستمائة جناح ومن ورائها جناحان اقتران لا ينشرهما الا ليلة القدر . ومن ورائهما جناحان ينشرهما عند هلاك القرى كتلع مدائن قوم لوط ، ينزل عند طلوع روح من يريد الله موته على الايمان فيقول له بعد ان يمسح وجهه : يا فلان انا جبريل وهؤلاء الفتانان من الشياطين مت على الحنيفية السمحة اى الملة السهلة فما شئ أحب على الميت من ذلك ، العقباوى ص ٥١ ان جبريل يجيبهم . . . اول من يرفع رأسه جبريل يقوم اهل السموات كلهم لانهم يسألونه . . . جبريل هو الذى ينتهى بالوحي الى حيث أمره الله ، الكتاب ص ٣٦ ، وقد تكون الاجنحة للجميع مثنى وثلاث ورباع كالزوجات . العضدية ج ٢ ص ٢٢٢ — ٢٢٥ .

هو المعنى بالروح فان ميكائيل هو المعنى بالبدن ، هو ملاك الامطار
والبخار والانهار ، ملاك الارزاق من المال والبنين وكل زينات الحياة
الدنيا دون ان يكون له فعل في ذلك الا بمشيئة الله . فكل ما يحدث
في الدنيا من زرق هو من مهام ميكائيل وهو ما يتفق مع الآجال
والارزاق والاسعار بمشيئة الله في آخر أصل العدل . ميكائيل هو
أمين الامطار في بيئة صحراوية تعتمد على المطر وتقوم بصلاة
الاستسقاء (٣٤٣) . أما اسرافيل فهو كوكب باللوح المحفوظ والنفخ في الصور
مع أن اللوح المحفوظ أقرب الى وظائف جبرائيل من حيث هو حامل
العلوم . أما اذا كان يعنى التاريخ ونهاية الزمان فيدخل في اختصاص
اسرافيل . وكيف يكون الصور قرنا من نور به ثقوب ، فالنور كيف
وليس كما . والنور أشعة ، وكيف تكون في الأشعة ثقوب ؟ وكيف
يكون فيه ثقوب بعدد أرواح من يموت في ذلك اليوم أو منذ بداية
الخلقة ؟ وهل كل ثقب يخرج صوتا يتجه الى الميت فيميتة أو ينبهه ؟
وهل سينفخ في الصور وما زال في الأرض أناس مكلفون ؟ ولماذا تنفخ
نفختان فقط ؟ الأولى يهلك فيها كل شيء باستثناء سبعة أشياء : العرش ،
والكرسى ، واللوح المحفوظ ، والقلم ، والجنة والنار ، والأرواح ؟
والعدد سبعة له مدلوله الرمزي عند القدماء وفي تاريخ الأديان . وفي
النفخة الثانية تبعث جميع الخلائق من مات من قبل ومن مات في النفخة
الأولى . ولماذا يكون بين النفختين أربعون عاما ؟ وماذا يكون عليه
حال الدنيا في ذلك الوقت المعلوم ؟ وفيم الانتظار ؟ ولماذا هذا السكون
الموحش بين الموت والحياة ؟ (٣٤٤) وهل في ذلك نمط قديم عندما كان

(٣٤٣) وميكائيل موكل بالامطار والبحار والارزاق وتصوير الاجنة
في الارحام ولا تأثير له في ذلك ، الجامع ص ١٦ — ١٧ ، ميكائيل أمين
الامطار ، الدردير ص ٥٠ — ٥٤ ، ميكائيل يتعلق به تعيين الارزاق ،
الدواني ج ٢ ص ٢٢٢ — ٢٢٥ .

(٣٤٤) واسرافيل موكل باللوح المحفوظ والنفخ في الصور ، والصور
قرن من نور فيه ثقوب على عدد أرواح من يموت فينفخ فيه نفختين .

بين موت المسيح وبعثه أربعين يوما ، وفي مصر القديمة بين موت الانسان وتحلله أربعين يوما ، وهو ما هو سائد حتى الآن في مدة الحزن حتى اليوم الاربعين ؟ وأخيرا عزرائيل يوكل اليه قبض الارواح كلها حتى ولو كانت قملة أو بعوضة أو برغوتا ! وهل هى مكلفة حتى تموت وتبعث ؟ (٢٤٥) .

أما باتى الملائكة فهى تشبیه انسانى خالص ، وقياس للغائب على الشاهد . فلا يوجد مكان به ثروة الا وله أمين ، ولا يوجد مكان مهم الا وله حارس . فرضوان خازن الجنة ، وملاك خازن النار . واسم الاول مشتق من الرضى والسرور فى حين أن الثانى مشتق من مسك الرقبة وملك الزمام والقبض على الارواح ولوى الأعناق . أما أنواع الملائكة فهى المؤسسة التى تقوم بوظائف مساعدة للرئيس مثل حملة العرش ، والمتفنون حوله فى صورة الملك . أما الكتبة فهم الذين يسجلون على الانسان أفعاله الحسنة أم القبيحة ، ولكل نوع ملاك خاص . يسجلون عليه كل قول أو اعتقاد أو فعل . لا يفارقونه الا فى حالات الانسان فى حياته الخاصة كالجماع والغسل والخلاء . وقد يسمى الاول رقيب والثانى عتيد . والاسم الاول أرحم من الثانى ، والثانى أقسى من الاول . قد يتغيران كل يوم وليلة مرة كفترة عمل تنتهى لغيرهما . وقد يبقيان

فالنفخة الاولى تفنى منها جميع الخلائق الا من شاء الله وهى المستثنيات السبع : العرش ، الكرسي ، اللوح المحفوظ ، القلم ، الجنة ، النار ، الارواح ، والنفخة الثانية تبعث فيها الخلائق . وما بين النفختين أربعون سنة ، الجامع ص ١٦ — ١٧ ، اسرافيل أمين الصور ، الدردير ص ٥٠ — ٩٤ ، واسرافيل يتعلق بنفخ الصور للموت والبعث الدوائى ج ٢ ص ٢٢٢ — ٢٢٥ .

(٣٤٥) عزرائيل موكل بقبض ارواح الخلائق اى كل ما له روح ولو قملة أو بعوضة أو برغوتا ولا تأثير له فى ذلك ، الجامع ص ١٦ — ١٧ ، وعزرائيل أمين قبض الارواح ، الدردير ص ٥٠ — ٥٤ ، وعزرائيل يتعلق به قبض الارواح ، الدوائى ج ٢ ص ٢٢٢ — ٢٢٥ .

معه طول عمره في حياته وحتى مماته ويجلسان على قبره يستغفران له ان كان مؤمنا ! ولكن ماذا يفعلان ان كان كافرا ؟ قد توحى ضرورة التغير بالامانة والنزاهة ومع الاثر عليهما من الانسان لطول عشرة ومصاحبة . وقد تزداد التفصيلات في الزمان والمكان فان تغيرا فانهما يتعاقبان على الانسان عند صلاة العصر وصلاة الصبح أى كل اثنتى عشر ساعة مرة ، فترة صباحية ، وفترة مسائية . أما من حيث المكان فقد يجلسان على عاتقيه أو بجوار ذقنه أو شفتيه أو عنقه أو ناجذيه ، وكلها أجزاء من الرأس أو النصف الأعلى من الانسان . وأحيانا يكون المكان مزدوجا له جانبان ، لكل جانب ملاك مثل العاتقان والناجذان والشفطان . وقد يكون المكانان أُنقيين وهو الأفضل كالعاتقين فيكون الرقيب على اليمين والعتيق على اليسار . وقد يكونان رأسيين مثل الشفطين والناجذين وبالتالي يكون أحدهما أعلى والآخر أسفل ، وبطبيعة الحال يكون الرقيب الى أعلى والعتيق الى أسفل . وقد يكون المكان ذا جهة واحدة كالذقن والعنق . وفي هذه الحالة يصعب التوجه في المكان الا اذا كان للذقن جانبان من ناحيتى الوجنتين ، وكان للعنق أيضا جانبان من ناحيتى الكتفين . أما الحفظة فهم يحفظون المؤمنين من الشر ويحفظون الكافرين من الجن . وكيف يتم ذلك قبل أن يتحدد المؤمن ويتميز عن الكافر والحياة ما زالت جارية متقلبة ؟ وأين دور حرية الارادة واستقلال العقل في حفظ الانسان ؟ وكيف يتنازع الكتبة ؟ كيف ينازع ملك الحسنات ملك السيئات ويمنعه عن الكتاب لمدة ست ساعات فلعل الانسان يتوب ؟ وماذا لو تاب الانسان بعد ست ساعات ، والتوبة ممكنة حتى آخر لحظة في حياة الانسان ؟ هل يقوم الملاك بحوها ؟ (٣٤٦) .

(٣٤٦) ومُنكر ونكير الموكلون بسؤال القبر ، ورضوان خازن الجنة ، ومالك خازن النار ، فهؤلاء يجب معرفتهم بالشخص . وأما حملة العرش ، وأعوان سيدنا عزرائيل ، والحفظة الموكلون بحفظ البشر الصغير والكبير والكافر يحفظونهم من الجن ، والكتبة الذين يكتبون الخير والشر ، ومن فضل الله أن ملك الحسنات يمنع ملك السيئات الكتابة ست ساعات لعل العبد يتوب ولا يكتب عليه فاذا مات العبد جلسوا على قبره يستغفرون له ان كان مؤمنا . فهؤلاء يجب معرفتهم بالنوع ، الدردير ص ٥٠ - ٥٤ .

وللملائكة وظائف أخرى في الأرض ، في حياة الناس وبين المسلمين ساعة الشدة وفي وقت المعارك في مقابل دور الشياطين والجن وابليس .

فاذا ما وسوس الشيطان للمسلمين في بدر يفت في عضدهم ويبين لهم سوء أحوالهم في مواجهة أعدائهم من عطش وجوع أرسل الله للمسلمين مطرا من السماء ليشرّبوا ويغتسلوا ويمأوا الانسية ولتنبت الأرض . واذا ما أشاع ابليس في أحد أن محمدا قد قتل فقتل من المسلمين عدد كبير بفعل إشاعة ابليس بعد أن وهن المسلمون وفترت عزائمهم ، وكما في الحديبية أن الكفار قد قتلوا عثمان ورفع صوته به حتى يضعف موقف المسلمين — في مقابل ذلك ولمواجهة عداوة الجن والشياطين وابليس ، حارب الملائكة مع المسلمين في بدر سبعون من الجن وثلاثة آلاف من الملائكة ، مردفين ، يتبع بعضهم بعضا في موجات ثم زادوا الى خمسة آلاف . وتمثلوا في رجال بيض على خيل بلق عمائمهم بيض ، أرخوا أطرافها بين أكتافهم كما هو الحال في المشاهد الفنية للفرسان . ولما كانت الألوان في هذه الصورة غير متناسقة ، رجال بيض وعمائم بيض أصبحت العباء سودا أو صفرا أو حمرا أو خضرا لظهور تضاد الألوان . وكان قتل الملائكة للمشرّكين يعرف بأثار سيوفهم في الأغناق والبنان أى المفصل نقطا سودا مثل حرق النار تعبيرا عن دقة التصويب في القتل ، نقطة سوداء صغيرة في مفرق العنق . فاذا ما تصدى ابليس للمسلمين ، وكان على رأس المشرّكين تضدى رئيس الملائكة له وهو جبريل ، فارسا لفارس ، ورئيسا لرئيس مثل مبارزات الفرسان العرب في القتال قبل بدء المعارك تقوية لحماس الجند ورفع المعنوياتهم . وبالرغم من تشكل ابليس في صورة سراقبة بن مالك ورفع الراية وندائه على الكفار لقتال المسلمين ووعدهم بالنصر وخطب فيهم الا أنه هرب بمجرد رؤيته جبريل كبير الملائكة . ثم عاد فخطب ليبرر نكوصه بأنه يرى ما لا يرى المشرّكون ، ومذكرا بأنه من المنظرين وبأنه متروك حرا في غواية الناس ولا يعترض عليه أحد ، ولا يقف إمامه الا الانسان وحده ، وكان الله أراد أن يسلخ الانسان ليس فقط بارادته الحرة وعقله المستقل تحقيقا لغاية الوحي ولكن أيضا بملائكته أى بفعل الله المباشر من خلال الملائكة وهو ما يناقض اتمام الوحي وتحقيق غايته . وأحيانا يستبدل ميكائيل بجبريل

فيظهر ميكائيل وعلى جناحه أثر الغبار من تعقبه القوم الكافرين ، ويراه الرسول ويبتسم له ، ولا يرى المؤمنون الا ابتسامة الرسول ! ويعود جبريل من جديد بعد ميكائيل على فرس أحمر عليه درعه ومعه رمحه . وقد يكون اللون الأحمر من آثار دماء الكفار ، وقد يكون لون النصر وعلامة القتال . ويعرض جبريل على الرسول خدماته حتى يرضى بتكليف من الله فيرضى الرسول . والعجيب في مثل هذه الروايات هو ذكر الحكمة منها أى سبب وضعها وهو تقوية المسلمين وتكثيرهم في أعين الكفار . صحيح أن ملاكا واحدا مثل جبريل قادر على هزيمة الكفار بل واقتلاع الارض ولكن كثرة الملائكة عدة وعددا ارهاب للكفار وتفتيت لعزائمهم أمام المسلمين . قد تقاتل بالفعل كما فعلت يوم بدر وقد تحضر كل قتال دون أن تقاتل تضخيما واكثرارا لعدد المسلمين في أعين الكفار وارهابا لهم وكأن الامر كله خداع حواس(٣٤٧) ! والملائكة الذين شهدوا بدرًا

(٣٤٧) وسوس الشيطان في بدر لبعض المسلمين وقال : تزعمون انكم على الحق وفيكم نبي الله وانكم اولياء الله . وقد قلبكم المشركون على الماء وانتم عطاش وتصلون محدثين مجنبيين وما ينتظر أعداؤكم الا ان يقطع العطش رقابكم ويذهب قواكم فيتحكمون فيكم كيف شاءوا فأرسل الله عليهم مطرا وسال منه الوادى فاغتسلوا وشربوا وشرب دوابهم وملأوا الاسقية ونبت المطر ملء الارض ... وكان مع المسلمين سبعون من الجن وثلاثة آلاف من الملائكة مردفين يتبع بعضهم بعضا ثم كملت خمسة آلاف فتمثلوا برجال بيض على خيل بلق عمائمهم بيض قد أرخوا أطرافها بين اكتافهم . وقيل سود ، وقيل صفر ، وقيل حمر ، وقيل خضر ، فكانهم أنواع . وكان قتلهم يعرف بأثر السواد في الاعناق والبنان أى الفصل مثل حرق النار . وكان ابليس مع المشركين قد صور بصورة سراقبة بن مالك . وكان معه راية وقال : لا غالب لكم اليوم من الناس وانى جار لكم أى معين لكم . فلما أقبل جبريل والملائكة نكص على عقبيه وقال انى برىء منكم ، انى أرى ما لا ترون . وصار يقول : اللهم انى أنشدك انى من المنظرين . وتبسم الرسول في صلاته فسألوه عن ذلك فقال : مر بى ميكائيل وعلى جناحه أثر الغبار وهو راجع ممن طلب القوم فضحك فابتسمت اليه . وجاء جبريل بعد القتال على فرس أحمر عليه درعه ومعه رمحه فقال : يا محمد ان الله بعثنى اليك وأمرنى أن لا أفارقك حتى ترضى .

=

أفضل من من لم يشهدا منهم ، والجن قياسا على ذلك في المؤمنين منهم . ولكن اذا كان اختيار الملائكة والجن في بدر أو عدم اختيارهم لا يرجع اليهم بل الى الله فكيف يستحقون الفضل دون غيرهم وليس لهم فضل فيه ؟ وقد تم ذلك كله في اطار معجزات الرسول في الحرب ومنها اشتراك الملائكة والجن اكراما له ورضى عنه . والتنبؤ بمصارع المؤمنين في بدر ومواطنها قد يتم بناء على معرفته بشجاعة الرجال وقلة العدد (ثلاثمائة تقريبا) وضيق المكان وفنون المبارزة . أما رمى الرسول المشركين بكف من حصى فشاهت وجوههم وأصاب بها أعين جميعهم وهم بالآلاف فانما ذلك تقوية لنفوس المسلمين وشحذا لهمهم . وقد تؤدي كثرة العدد الى زحام بين الكفار في بحثهم عن المؤمنين القلائل . وفي الزحام يضيع الانسان ويفقد رؤيته لمن يبحث عنه خاصة لو كان عدد المشركين بالنسبة للمؤمنين عشرة الى واحد . أما رمى الرسول كافرا بحجر فكسر رباعيته فلم يولد من نسله الا أهتم ثم دخول حلقتين في وجنته ونزع أحد المؤمنين لهما بأسنانه فكان احسن الناس هتما فهو تقابل عضوى بين الخير والشر ، بين أسوأ هتم وأحسن هتم ، بين الرسول كفاعل والرسول كمفعول فيه وكلها صور فنية من سير الابطال لاسترعاء انتباه السامعين ، خاصة لو كانوا يعيشون جو الهزائم وحالات الاحباط (٣٤٨) .

هل رضيت ؟ قال : نعم . والحكمة في قتال الملائكة وحضورهم مع المسلمين مع أن الملك الواحد كجبريل يقدر على رفع الكفار بل على اقتلاع الارض أن تكون الملائكة عددا ومددا لجيش المسلمين على عادة مدد الجيوش رعاية لصورة الاسباب التي أجراها الله بين عباده . قال ابن عباس : لم تقاتل الملائكة الا يوم بدر ولكنها تحضر في كل قتال من قتال الكفار الى يوم القيامة لتكثير سواد المسلمين . ثم الملائكة الذين شهدوا بدرًا أفضل من من لم يشهدا منهم ، وقياسه أن يقال كذلك في مؤمن الجن ، البيجورى ج ٢ ص ٤٧ — ٤٩ .

(٣٤٨) ومنها يوم غزوة بدر أن مشى الرسول في موضع المعركة ،

ويقال في الجن ما يقال في الملائكة من حيث أنها تدخل ضمن عقائد الايمان عند الشراح المتأخرين . فهي مثلها قادرة على التشكل والاحتجاب عن الابصار والقدرة على الاتيان بالافعال العظيمة ولكنها تختلف عنها في أنها ليست نورانية بل نارية وأنها مكلفة تطيع وتعصى ، فمنهم المؤمنون ومنهم الكافرون (٣٤٩) . والحقيقة أنها معا يعبران عن عالم واحد ، وهو عالم التمنى والرغبة في تجاوز الحس ، وقلب العجز مقدرة ، وتحويل التناهي الى لا تناهى . والفرق بين الملائكة والجن هو مجرد فرق في الدرجة وليس فرقا في النوع . يتمايزان فيما بينهما فقط في درجة الشرف ومرتبة الكمال . فالملائكة أعلى من الجن من حيث الطاعة والايمان . ولكن الجن أقرب الى الانس منهم الى الملائكة لانهم مكلفون يعيشون حياة البشر من طعام وشراب وتناسل ، ويسترقون السمع فهم وسط بين كمال الملائكة ونقص البشر .

وجعل يشير بيده هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان ان شاء الله فما تعدى أحد منهم موضع اشارته . كما أخذ الرسول كفا من حصي فرمى به المشركين وقال شأنت الوجوه اى قبحت . اللهم أرعب قلوبهم وزلزل أقدامهم فأصاب أعين جميعهم وانهزموا ورسول الله يقول ، « وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى » ، ورمى الرسول عقبة بن أبى وقاص بحجر فكسر ربايته فلم يولد من نسله الا أهتم أبجر ، ودخلت حلقتان من المغفر في وجنته فأخرجهما أبو عبيدة بأسنانه فسقطت ثنيته فكان أحسن الناس هتما ، البيجورى ج ٢ ص ٤٧ — ٤٩ .

(٣٤٩) وأنه تعالى خلق أجساما أخرى تسمى جنا تشابه الملائكة المذكورين في بعض خواصها من نحو الاقتدار على التشكيل والاحتجاب على الابصار والاقتدار على أعمال عظيمة ولكنها تخالفهم بأنها ليست نورانية مثلهم ، وأنها مكلفة كالbشر فمنهم المؤمن الطائع والعاصى والكافر ، وليعلم أن جميع ما قررناه في حق الملائكة يقال مثله في شأن الجن من القدرة على التشكيل والأعمال العظيمة وقطعهم المسافات الطويلة في برهة قليلة وعدم رؤيتنا لهم ، الحصون ص ١١١ — ١١٤ ، يجب الايمان بالجن وهم أجسام لطيفة نارية لهم قدرة على التشكلات ، شرح الخريدة ص ٥٦ — ٥٧ ، واختلفوا هل الملائكة جن أم ليسوا بجن ؟ فقال فريق هم جن لاستتارهم عن الابصار . ومن هذا قيل للجنين أنه جنين . وقال فريق آخر انهم ليس بجن ، مقالات ج ٢ ص ١١٥ .

لذلك تراوح القدماء فيما بينهم في موضوع الملائكة بين الاثبات والانكار (٣٥٠) . فالاثبات يعتمد على النصوص الواردة . وهى فى معظمها

(٣٥٠) فى رد الشبه عن النصوص الواردة فى شؤون الملائكة والجن . وجوب الايمان بالملائكة . وروى النصوص الشرعية متواترة أو مشهورة وأحاديث أحادية لكن كثرتها وتعدد طرقها بلغ ما يستفاد منها درجة التواتر . . . وقد وردت شبه على وجود الملائكة والجن وشؤونهم من نحو الاقتدار على التشكل والاعمال الشاقة مع أنهم أجسام لطيفة وغير ذلك من بعض الفلاسفة المتقدمين وقبلهم المتأخرون . ونقول فى بيان رد تلك الشبهة وإظهار أنها أوهام لا تقوم لدى الايمان بعظمة قدرة الله على إيجاد الملائكة والجن فى تلك الشؤون والأحوال ، الحصون ص ١١١ — ١١٢ ، فإن قيل بينوا مذهبكم فى الجن والشياطين قلنا : نحن قائلون بثبوتهم وقد أنكرهم معظم المعتزلة دون أنكارهم إياهم على قلة مبالاتهم وركاكة دياناتهم فليس فى اثباتهم مستحيل عقلى . وقد نصت نصوص الكتاب والسنة على اثباتهم . وحق اللبيب والمعتصم بحبل الدين أن يثبت ما قضى العقل بجوازه ونص الشرع على ثبوته ، ولا يبقى من ينكر إبليس وجنوده والشياطين المسخرين فى زمن سليمان كما أنبا عنهم آى من كتاب الله لا يحصيها مسكة فى الدين وعلقة يتشبث بها ، الإرشاد ص ٣٢٣ ، وأما قصة مجيء عرش بلقيس من بلاد اليمن الى مجلس سليمان فى لحظة طرف فقد وردت هذه القصة فى القرآن وأنها جرت على يد من عنده علم من الكتاب . فبعض المفسرين قال انه آصف بن برخيا وزير سليمان فيكون مجيء ذلك العرش كرامة أظهرها الله على يده لانه من أولياء الله وبعضهم قال انه نفس سليمان فيكون ذلك معجزا أظهره الله على يديه اذ هى أمر خارق للعادة . ومن تأمل فى هذا المقام وظهر لديه أن سرعة حركة الأجسام مهما بلغت فهى من الجائزات العقلية الداخلة تحت تصرف قدرة الله فلا يصعب عليه الايمان بهذه القصة ، الحصون ص ١١٥ ، فى بيان الايمان بالملائكة . . . يجب على كل مكلف شرعا الايمان بالملائكة وهو أن يعتقد اعتقادا جازما بوجودهم وأنهم عباد الله المؤمنون به المكرمون لا يسبقون بالقول وهم بأمره يعملون ، يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون . وقد وردت النصوص الشرعية بجبريعة ذلك الحصون ص ٨٢ ، ويدخل فى كلمة الرسالة الايمان بالملائكة . فيجب الايمان بأن لله ملائكة ، المطيى ص ٦٠ ، أصل التوحيد وما يصح الاعتقاد عليه يجب أن يقول آمنت بالله وملائكته ، الفقه ص ١١ ، وبالإضافة الى انكار المعتزلة للملائكة أبطلت الباطنية أيضا القول بالملائكة فى السماء والجن فى الأرض ، الفرق ص ٢٩٦ ، والحنفية على خلافه لانه لم يتكلم عليه الشارع فالواجب علينا أن نقف حيث وقف بنا وننتهى الى الحسد الذى بين لنا بالامسك عن أمره والطى على غيره ، المرجانى ج ٢ ص ٢٢٢ ، وأيضا الجامع ص ٢ ، الفقه ص ١٨٤ ، التوحيدية ص ٢ .

باستثناء نصوص أصل الوحي آحاد أو مشهورة لم تبلغ درجة التواتر .
 وكلها وضعت في عصور متأخرة ، مستمدة من الخيال الشعبي وقصص
 الابطال . والحقيقة أن موضوع النبوة هو عالم الانس وليس عالم
 الجن ، وعالم البشر وليس عالم الملائكة ، وعالم الشهادة وليس عالم
 الغيب . والملائكة من السمعيات الخالصة في حين أن موضوع النبوة من
 العقلية أى المصالح العامة . وليس باثبات الملائكة تقام مصالح الناس
 وليس بانكارها تنهدم وتعطل . غلب موضوع نظرى خالص أقرب الى
 القصص وشحن الهم وتقوية المعنويات . والايمان بها موجود في كل
 الديانات وليس منها ما يخص خاتم النبوة وآخر مرحلة تطور الوحي .
 وهى في النهاية موضوعات ثانوية لوظائف ثانوية ، وسائل وطرق وليست
 موضوعات وغايات . والله قادر على الحديث مع الانبياء وعلى قبض
 الارواح وعلى تقدير الارزاق وعلى بعث الموتى بلا واسطة الملائكة
 وهو قادر على معرفة أفعال العباد بلا كتابة أو حفظة . كما أنه قادر
 على تسيير أمور الجنة بلا رضوان وتدبير شئون النار بلا مالك . ولا
 يحتاج الى حملة عرش من تحته أو من حوله . فلا يمكن التضحية
 بالتنزيه من أجل التشبيه أو بالعقلية من أجل السمعيات .

والحقيقة أن « الملائكة » في أصل الوحي ليسوا أساسا موضوعا
 للايمان بل وسيلة لرد الانسان الى نفسه وارجاع البشر الى ذواتهم
 ببيان الفرق بين الاستحالة والامكان ، بين اللامعقول والمعقول (٣٥١) .

(٣٥١) ذكر لفظ « الملائكة » في القرآن ٩٣ مرة ، ١٣ مرة مفردا ،
 ٢ مرة مثنى ، ٧٨ مرة جمعا ، منها ٥ مرات مضافة الى ضمير الملكية
 « ملائكته » . ولم تذكر من هذه المرات كلها كاحدى قواعد الايمان
 الا ثلاث مرات مرتين للايمان « ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر
 والملائكة » (٢ : ١٧٧) ، « كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله »
 (٢ : ٨٥) ، ومرة واحدة ضد الكفر « ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه
 ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالا بعيدا » (٤ : ١٣٦) ، وفي كثير
 من الاستعمالات ترد الملائكة الى حجبها الطبيعى ودورها فى السجود الى
 الانسان والى الله « واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس

وكما أن دورها في أداء الوظائف التي يطلبها الله منها فإن دورها أيضا في السجود للإنسان لأن الإنسان أعظم منها وأقدر بالتكليف والتمكن منه بحرية الإرادة واستقلال العقل . كما أنها تسجد لله سجودها للإنسان وكأن الإنسان مع الله في قيمة السجود له ! ولقد أعلم الله الملائكة مسبقا بجعله الإنسان خليفة له في الأرض كقرار علني من أجل قبول علني حتى تنتفى الأعذار ويستحيل الرفض والانكار . وكان جزاء الطرد من الجنة والتحول من النقيض إلى النقيض من الملاك إلى الشيطان . ولا شفاعاة لها خارج قانون الاستحقاق .

٢ — الموضوع العملي .

إذا كان الإيمان بالله يدخل في العقليات في أصل التوحيد والقضاء .
والقدر في أصل العدل ، واليوم الآخر في المعاد ، والرسول في النبوة

أبى واستكبر » (٢ : ٣٤ ، ١٧ : ٦١ ، ١٨ : ٥٠ ، ٢٠ : ١١٦) ،
« ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » (٧ : ١١) ، « ولا يأمركم أن تتخذوا
الملائكة والنبيين أربابا » (٣٠ : ٨٠) ، « لن يستنكف المسيح أن يكون
عبدا لله ولا الملائكة المقربون » (٤ : ١٧٢) ، « فسجد الملائكة كلهم
أجمعون » (١٦ : ٢ ، ٣٨ : ٧٣) ، « ولله يسجد ما في السموات وما في
الأرض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون » (١٦ : ٤٩) ، أما استعالمات
الاستحالة التي ترجع إلى الإنسان فمثل « وقالوا لولا أنزل عليه ملك »
(١١ : ١١) ، « قل لو كان في الأرض ملائكة يمشون مطمئنن لنزلنا
عليهم من السماء ملكا رسولا » (١٧ : ٩٥) ، وآيات أخبار الله للملائكة
مثل « وأذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الأرض خليفة » (٢ : ٣٠) ،
« وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة » (٢ : ٣١) ، « وأذ قال
ربك للملائكة اني خالق بشرا من صلصال » (١٥ : ٢٨) ، « وأذ قال
ربك للملائكة اني خالق بشرا من طين » (٣٨ : ٧١) ، ولا شفاعاة لها
« وكم من ملك في السموات لا تغنى شفاعتهم شيئا » (٥٣ : ٢٦) بالنسبة
لتحليل الجن والشياطين في أصل الوحي أنظر ، الباب الاول ، المقدمات
النظرية ، الفصل الرابع ، نظرية الوجود ، رابعا : أنطولوجيا الوجود
(الجواهر) { — هل هناك جواهر مفارقة ، النفس والعقل ؟
(ج) هل هناك جن وشياطين ؟

لم يبق الا الكتب وهى الموضوع الحسى الوحيد المنقول من جيل الى جيل
نقلًا متواترًا حتى الآن والى نهاية الزمان . الايمان بالكتب اذن هو
أقرب الموضوعات الى الحس وأبعدها عن الغيب ، كتب الوحي أو كتب
التاريخ والآثار . أما الكتب فهى وحدها الباقية . والكتب هى التوراة والزبور
والانجيل والقرآن (٣٥٢) . وهى الكتب الموجودة لدينا حتى الآن . ولكن
اين صحف ابراهيم ؟ هناك روايات كثيرة عنها عند أهل الكتاب وقد تكون
لها مصادر عربية مفقودة خاصة وان ابراهيم كان معروفًا فى الجزيرة
العربية ، وكان دين الحنفاء موضع احترام وتعظيم فيها . وقد وضع
القدماء التوراة قبل الزبور على خلاف الترتيب الزمانى ربما لاهميتها ولاحتوائها
على الشريعة . وللقرآن أسماء أخرى مثل الفرقان والكتاب والذكر .
وكل كتاب يعبر عن مرحلة من مراحل الوحي السابقة . وتتبع هذه
المراحل يؤدى الى اكتشاف قانون تطور النبوة منذ الاعلان الاول حتى
اكتمال الوحي . والكتاب فى تناول الانسان . يمسكه بيده ، ويقرؤه
بلفظه ، ويفهمه بعقله ، ويحققه بفعله . الكتاب اذن هو مضمون
النبوة الحسى العملى . وهو مجرد وسيلة وليس غاية ، مجرد أداة وليس
هدفًا . انما الهدف هو تحقيق الرسالة المتضمنة فيه . ولكى يتم ذلك
هناك ثلاث مراحل . الاولى اثبات الصحة التاريخية للنقل منعًا للتحريف
والتبديل ، والثانية الفهم الصحيح منعًا لسوء الفهم والتأويل ، والثالثة
تطبيق الشريعة منعًا للايمان الميت . والكلام النظرى غير ممكن الوقوع .
يتضمن المضمون العملى للرسالة اثبات صحتها وفهم نصوصها وتطبيق
أوامرها . وهنا يتحول علم أصول الدين الى علم أصول الفقه ويصب

(٣٥٢) النسفية ص ١٣٨ ، العقيدة ص ٢١ — ٢٢ ، توراة موسى ،
وزبور داود ، وانجيل عيسى ، وفرقان محمد ، التوحيدية ص ٢ ، الجامع
ص ٢ ، الفقه ص ١٨٤ ، الايمان بها جملة وتفصيلا . الجملة أن تعتقد
أن كل ما فى علم الله من الكتب هو حق ثابت لا شك فيه ، وأن جميع
ما فى هذه الكتب من القصص والاخبار والوعد والوعيد والاوامر والنواهي
حق ثابت لا شك فيه ، وأن جميع ما فى هذه الكتب دال على كلام الله
القديم القائم بالذات العلية ، الجامع ص ١٩ — ٢٠ .

فيه ، وتعود الى علم الاصول وحدته المفقودة بين النظر والعمل . وعلى هذا النحو لا يصبح موضوع النبوة من الموضوعات المتعالية بل يكون مسار الرسالة في التاريخ . ولأول مرة يظهر الاسلام كجزء من النبوة كما اتضح في الحركة الإصلاحية الحديثة في متناول الرسالة العامة انتقالا من المجردات والنظريات الى الوقائع المحسوسة ، ومن التوحيد الى النظم . فالاسلام وانتشاره في التاريخ هو معجزة النبوة . ولكنه ظل حديثا عاما عن الاسلام في التاريخ ، وانتشاره ومآثره ، وتكوين جيل وقادة ، وقضاء على امبراطويات ودول ، ونشأة نظم جديدة أو تقريظ للاسلام والدفاع عنه اعجابا بالماضى وربما تعويضاً عن هزائم العصر . وظل أيضا مدحا للشريعة الغراء دون تحقيقها عمليا وبيان المسافة بين المثال والواقع ووسائل التنفيذ . وهو حديث خارج الزمان والتاريخ وبلا أرض أو شعب أو وطن وكأنها مدائح نبوية أو تواشيح دينية أو مدائح سلطانية . ويرتبط بذلك الدفاع عن الاسلام ضد الانتقادات المعاصرة وشبهات الغربيين مثل دعوى انتشار الاسلام بالسيف تنكرا لمبادئ الاسلام ، وتعلم الرسول الشريعة من أسفاره انكارا للوحى . ومع ذلك هناك جذور عند القدماء الى العودة بالنبوة الى التاريخ والدخول فيه وذلك باظهار الاسلام ذاته وعرض شريعته طبقا لحاجات المسلمين . فينظم الحديث في ثلاثة أقسام رئيسية : العبادات وهى أركان الاسلام الخمس مع الجهاد دون تخصيصه كركن سادس ، المعاملات وتشمل الاحوال الشخصية والحدود والمحرمات والمباحات والاموات ، الشرعيات وتشمل الادلة الشرعية والفرق بين العقلية والشرعية (٣٥٣) .

١ — الادلة الأربعة . بعد ضمان تواتر الرسالة في التاريخ وحفظها صحيحة عبر الاجيال تأتى قضية الاستدلال ، استدلال الاحكام من الادلة أى الاستفادة من الرسالة في استنباط الاحكام من أجل تطبيقها وبالتالي

(٣٥٣) أنظر الباب الاول ، المقدمات النظرية ، الفصل الثالث ، نظرية العلم ، ثامنا ، مناهج الادلة ، ١ — نقد الدليل النقلى .

تحقيق الرسالة . والادلة اربعة على ما هو معروف في علم اصول الفقه ، والسنة ، والاجماع ، والقياس . الكتاب والسنة دليلان نصيان والاجماع والقياس دليلان عقليان . ولما كان الكتاب والسنة ايضا يعتمدان على العقل سواء في شروط التواتر او في الاعتماد عليه كدليل قطعى او في ادراكه للحسن والقبح كصفات موضوعية في الافعال وكأبنية فعلية في المجتمع كان العقل اساس الادلة الشرعية الاربعة وهى التى انصبت كلها في النهاية في الاجتهاد أى في دليل العقل . فالعقل أساس النقل في الدليلين النقليين ، الكتاب والسنة ، والعقل أساس النقل في دليلي الاجماع والاجتهاد ، نظرا لان الاجماع يقوم على نقل وعقل جمعى ، ولان الاجتهاد يقوم على نقل وهو الاصل ، وعلى عقل في الفرع ، وعلى عقل في استنباط. علة الحكم من الاصل ، وعلى عقل في تحقيقها في الفرع ، وعلى عقل في معرفة تشابهها حتى يمكن تعدية الحكم . فالادلة الاربعة كلها تركز على الدليل الرابع ، دليل العقل . وبالتالي كانت الاولوية الفعلية للدليل العقلى على دليل النقل وكما هو معروف في نظرية العلم وفي المقدمات النظرية الاولى (٣٥٤) . وبالتالي كان ترتيب الأدلة الاربعة :

(٣٥٤) هذا هو الحال في « رسالة التوحيد » لمحمد عبده ، والى حد كبير « الحصون الحديدية » لحسين الجسر . وهذه المادة القادمة كلها أدخل في علم اصول الفقه . ولكنها هنا مستمدة من مصنفات علم اصول الدين خاصة من « اصول الدين » للبغدادى « والعقائد النسفية » للنسفى ، و « الفصل » لابن حزم و « شرح الاصول الخمسة » ، و « المغنى ج ١٧ » للقاضى عبد الجبار ، ومستمدة ايضا من كتب الفرق مثل « الفرق بين الفرق » للبغدادى ، « مقالات الاسلاميين » للاشعرى ، و « التنبيه والرد » للشافعى الملقب ، و « الملل والنحل » للشهرستانى . فقد خصص البغدادى الاصلين التاسع والعاشر لهذا الموضوع . الاصل التاسع في بيان معرفة اركان الاسلام ، الاصول ص ١٨٥ — ٢٠٦ ، الاصل العاشر في معرفة احكام التكليف والامر ، الاصول ص ٢٠٦ — ٢٢٨ ، ويشمل الاصل التاسع خمسة عشر فرعا تتدرج في اقسام ثلاث (ا) العبادات وهى ١ — الاركان الخمسة ٢ — الشهادة ٣ — الصلاة ٤ — الزكاة ٥ — الصيام ٦ — الحج ٧ — شروطها ٨ — الجهاد (ب) المعاملات وتشتمل الفروع ٩ — احكام المعاملات ١٠ — الفروج ١١ — الحدود ١٢ — المحرمات

القياس ثم الاجماع ثم السنة ثم الكتاب ، ترتيبا تصاعديا يرتكز على القاعدة الطبيعية وهو القياس أو الاجتهاد وهو دليل العقل . فعلى الانسان أن يجتهد رايه فان لم يجد ففى اجماع الامة ، حاضرا أم ماضيا ، فان لم يجد فعليه بالسنة ثم بالكتاب . وهناك اتفاق مبدئى بين الاصل الاول ، الاجتهاد ، والاصل الرابع ، الكتاب ، فالطرفان يلتقيان . ولا خلاف بين العقل والنقل ، فالعقل أساس النقل ، ومن يقدر فى العقل يقدر فى النقل نظرا لموافقة العقل الصريح مع النقل الصحيح كما قال فقهاء الامة من قبل . وعلى هذا النحو يمكن أن يكون ابداع . أما تصور الادلة الاربعة قديما فيقوم على أن النقل أساس العقل ، فالقرآن والحديث نقل ، والاجماع يعتمد على نقل ، والقياس يعتمد أصله على نقل . فهو انكار لدور العقل وللصفات الموضوعية للأفعال وللأبنية الاجتماعية . وان الترتيب التقليدى للادلة ابتداء من القرآن فالحديث فالاجماع فالقياس يجعل الهرم

=
والمباحات ١٣ — الاموات (ج) الشرعيات وتشمل الفروع ١٤ — مأخذ احكام الشريعة ١٥ — الفرق بين العقليات والشرعيات . فى حين يشتمل الاصل العاشر على تحليل الخطاب ومباحث اللغة . ولما كنا قد بدأنا فى رسالتنا *Les Méthodes d'Exégèse* فى تحديد البنية الثلاثية لعلوم الاصول ابتداء من الادلة الاربعة ثم مباحث اللغة والعلة ثم موضوع الاحكام المقاصد اتبعنا ذلك فى عرض هذه المادة الاصولية . وهو أيضا ما فعله القاضى عبد الجبار فى تخصيص جزء للشرعيات من أجل الحديث عن الكتاب والسنة والاجماع والقياس ، فصب علم أصول الدين فى علم أصول الفقه ، المغنى ج ١٧ ، وهى نفس قسمة المسالك فى « الملل والنحل » للشهرستانى الى أهل أصول وأهل فروع . والأصول هى التوحيد والعدل والوعد والوعيد ، والفروع أهل الاجتهاد والتشريع والفقه . وهو ما يفعله أيضا البغدادى فى « الفرق بين الفرق » ، فقد اتفق جمهور أهل السنة والجماعة على أصول من أركان الدين . كل ركن منها يجب على كل عاقل بالغ معرفة حقيقته . ولكل ركن منها شعب وفى شعبها مسائل . واتفق أهل السنة منها على قول واحد وضلال من خالفهم فيها ومنها ٩ — فى معرفة ما أجبعت عليه الامة من أركان شريعة الاسلام ١٠ — فى معرفة أحكام الامر والنهى والتكليف ١١ — فى معرفة فناء العباد وأحكامهم فى المعاد (وهو أدخل فى أمور المعاد) الفرق ص ٣٢٣ .

قائما على قيمته ، والمخروط مرتكزا على رأسه وكأن المعانى والاشياء كلها متضمنة فى اللغة . وهذا هو منهج التقليد (٣٥٥) . ولا يمكن فهم القرآن الا باللغة وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ . فقد دون منذ لحظة الاعلان وبالتالي فليست هناك حاجة الى تطبيق التواتر فيه كما هو الحال فى الحديث . وتعنى « أسباب النزول » أولوية الواقع على الفكر ، وأن كل آية هى تعبير عن موقف وحل لمشكل ، وبنية نظرية ممكنة لوضع اجتماعى قائم . والناسخ والمنسوخ يعنى وجود التطور داخل الوحي ، وتكييف الشريعة طبقا لقدرات الواقع . فاللغة تجمع القرآن والحديث . وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ خاصان بالقرآن وحده (٣٥٦) . أما السنة فائنها فى حاجة الى نقل متواتر نظرا لانها انتقلت بمرحلة شفاهية على مدى مائتى عام قبل تدوينها . فالسنة دليل بشرط تواترها كما هو معروف فى شروط التواتر فى نقل الرسالة . والتواتر وحده يفيد اليقين . أما الآحاد وهو ما يفقد أحد شروط التواتر فلا يورث الا العلم الظنى ولا سبيل لمعرفة صحته الا بعدالة الراوى وضبطه وبلوغه واسلامه أى الى بنية شعوره التاريخى وكذلك المشهور الذى كان فى أصله أحداثا ثم أصبح متواترا فى نقله . فهو واحد من حيث المبدأ متواتر من حيث الواقع لا يفيد الا الظن . ومعظم السمعيات وأمور المعاد أخبار مشهورة . التواتر يوجب العلم والعمل فى حين أن الآحاد يوجب العمل دون العلم (٣٥٧) .

(٣٥٥) أنظر رسالتنا الأولى ، Les Méthodes d'Exégèse, Ière Partie

(٣٥٦) أنظر بحثنا « ماذا تعنى أسباب النزول ؟ » الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ ج ٧ اليمين واليسار فى الفكر الدينى . دار ثابت ، القاهرة ، ١٩٨٨ ، ويشير البغدادى الى هذا البعد اللغوى فى القرآن . اذ يحتوى على نص ظاهر ، عموم وخصوص ، دليل خطاب ، لحن قول ، تنبيه بالشئ على غيره ، تصريح وتعريض ، كناية وتأكيد ، الاصول ص ٢٠٤ .

(٣٥٧) وجوه الادلة من السنة طرفها ثلاث (أ) التواتر الموجب للعلم الضرورى (ب) خبر جارى مجرى التواتر بالاستفاضة يوجب العلم المكتسب كالاخبار الواردة فى الرجم والمسح على الخفين وكأخبار الرؤية

والاجماع حجة غير نصية وان كان يعتمد على نص يؤخذ أساسا للعقل . والنص هنا قد يكون متواترا أو آحادا أو مشهورا وبالتالي ترجع قطعية الاجماع أو ظنيته الى نوع النص الذى يقوم عليه . وفى هذه الحالة يلحق الاجماع بأحد الدليلين النصيين . أما العقل الجمعى فهو نوع من الاستدلال الجماعى يقوم به علماء الامة . صحيح أن الاجماع هو عمل جماعى للعقل يعبر عن وعى تاريخى يعطى مزيدا من الاطمئنان أكثر مما يعطى الاستدلال الفردى كما أنه يحول النص من ظن الى يقين لانه يعطى له فهما فى الزمان والمكان ومضمونا فى التاريخ ، وهذا مما يدعو البعض الى اثبات حجبة الاجماع (٣٥٨) . ومع ذلك فللاجماع

والحوض والشفاعة وعذاب القبر ونحو ذلك ولا اعتبار فيه بخلاف أهل الأهواء (ج) أخبار آحاد توجب العمل دون العلم بشروط منها اتصال الاسناد ، وعدالة الرواة ، وجواز صحة المتن بالعقل من غير استحالة ، الاصول ص ٢٠٤ — ٢٠٥ وأبطل النظام خبر الواحد اذا لم يوجب العلم الضرورى ، الفرق ص ٢٤٣ — ٢٤٤ .

(٣٥٨) يثبت الاشاعرة ومعظم المعتزلة الاجماع . فالاجماع المحتج به عند الاشاعرة اجماع أهل كل عصر على حكم من أحكام الشريعة ، الاصول ص ٢٠٥ ، ويظهر من مسائل القاضى عبد الجبار فى « المغنى » آراء المعتزلة فى الاجماع باستثناء النظام وواصل وضرار : الكلام فى الاجماع ، بيان صورة الاجماع ، فى أنه يصح حصوله ووقوعه ، فى أنه لا يمنع فى اجماع أمة أو جماعة أن يكون صوابا دون آحادهم وأبعاضهم ، فى الدلالة على أن الاجماع حجة ، فى بيان الاجماع ، فى بيان مائبة الاجماع ، الوجوه التى يكون عليها الاجماع حجة ، فى أن الاجماع قد يكون عن القياس والاستدلال ، فى المنع من اجماعهم على ما الباطن بخلافه ، فى الاجماع ، فى كونه صوابا وان كان بصورة الخلاف ، فى قول بعض الامة الاجماع ، فى كونه صوابا وان كان بصورة الخلاف ، فى قول بعض الامة اذا انتشر فى جميعهم ولم يعرف مخالف ما حكمه ، فى القول اذا قال به بعضهم ولم يظهر الخلاف من غير انتشار ، فى بيان الطرق التى يعرف بها ثبوت الاجماع ، المغنى ج ١٧ ص ٢٠٥ — ٢٤٣ .

حدود تجعل البعض الآخر أقرب الى نفيه كحجة في الاستدلال (٣٥٩) . فالاجماع يرتبط بتفسير جماعة في زمان ومكان معينين . ولما كان نصه اقل عمومية وأكثر خصوصية من نصوص الكتاب فهو غير ملزم الا للعصر الذى انعقد فيه دون العصور التالية والا كان ملزما لكل العصور وكان ذلك عائقا عن التقدم ومائعا من الابداع وأقرب الى التقليد . ان الاجماع خاضع لمصلحة العصر . ولما كانت المصالح متبايزة ، ما يكون مصلحة لجماعة قد يكون مضرة لآخرى في عصر آخر أو لنفس الجماعة في نفس العصر ، كان ملزما فقط لعصره . فالزامه كل عصر يجعله قوة على الابداع ، ودافعا على التقدم ، ويقلل التبعية للقدماء ، ويخفف من ثقل الماضى . كما أنه يصعب أحيانا التفرقة بين الاجماع والتقليد . فالاجماع ان لم يكن قائما على يقين أى أنه اذا لم تتوافر شروطه ، وغالبا ما لا يحدث ذلك ، فانه يكون تقليدا خفيا . ومن شروطه ضرورة اعتماده على أصل نقلى متواتر ، وأن يكون تاما ، والا يعارض اجماعا سابقا . فالمصالح تتغير ولكن لا تنقلب ، الى آخر ما هو معروف في علم أصول الفقه من شروط المجتبعين في العلم والفضل . بل هناك صعوبة في الاتفاق على شروط ثابتة للاجماع الصحيح . فما زال الاساس النظرى للاجماع خاضعا للرأى والظن

(٢٥٩) أنكر النظام حجة الاجماع في الفروع الشرعية ثم انه علم اجماع الصحابة على الاجتهاد في الفروع الشرعية وطعن في فتاوى الصحابة وجميع فرق الامة ، الفرق ص ١٣٢ ، جوز اجماع الامة في كل عصر في جميع الاعصار على الخطأ من جهة الرأى والاستدلال ويلزمه الشك في التواتر والآحاد والقياس ، الفرق ص ٢٤٣ — ٢٤٤ ، جواز اجتماع الامة على الضلالة ، الفرق ص ٣٢٧ — ٣٢٨ ، أبطل اجماع الصحابة ولم يره حجة ، الفرق ص ٣١٩ ، قال في الاجماع انه ليس بحجة في الشرع ، الملل ج ١ ص ٨٥ — ٨٦ ، الاجماع وخبر الواحد والقياس ليس بحجة عند النظامية ، ولا يذكرون الصحابة ولا عليا بسوء ، الاعتقادات ص ٤١ — ٤٢ ، طعن النظام في فتاوى الصحابة بالاجتهاد وقال ان ذلك منهم لامرين اما لجهل بأن ذلك لا يحل لهم أو لانهم أرادوا أن يكونوا زعماء وأرباب مذاهب تنسب اليهم ، الفرق ص ٣١٩ ، أما ضرار بن عمرو فقد شك في جميع عامة المسلمين . وقال لا أدري لعل سرائر العامة كلها ترك وكفر ، الفرق ص ٢١٥ ، أما واصل بن عطاء فانه يشك في عدالة على وبنيه وابن عباس وطلحة والزبير وعائشة وكل من شهد حرب الجمل من الفريقين ، الفرق ص ٣٢٠ .

والهوى والمصلحة مثل : هل هو اجماع خاص أم عام ؟ هل هو أهل الحل والعقد أم عامة المسلمين ؟ كم عدد المجتمعين ؟ هل هناك حد أدنى للاجماع ؟ هل هو اجماع مطلق أم اجماع بالاغلبية ؟ وما هى حدود الاغلبية ؟ ما هو هدف المعارضة ؟ ماذا لو كانت معارضة واحد فقط هل يبطل الاجماع ؟ وفى علم أصول الفقه ما يجعل الاسس النظرية للاجماع اسسا خلافيه . وبالتالي كيف يكون اسسا للاستدلال ودليلا للعقل الجمعى ؟ وتخضع نصوص الاجماع لما تخضع له نصوص الوحي من تفسير وتأويل . وكل تأويل هو اختيار اجتماعى أو هو انسقاط نفسى من المفسر الذى هو فى الحقيقة نتاج اجتماعى . وبالتالي يتحول الخلاف فى الاجماع الى خلاف حول تأويل النصوص ونعود الى الحجة النصية الظنية من جديد . ويزداد الامر صعوبة اذا ما ظهر الاجماع كحل لمشكلة التعارض بين النصوص فى الكتاب أو السنة أو بينهما معا . فتعارض نصوص الكتاب ظاهرى ، وله حله اما فى النسخ أو فى التأويل فى حين أن التعارض بين نصوص الاجماع حقيقى اما لخطأ فى النقل أو لتغاير المصالح من عصر الى عصر ، ومن جماعة الى جماعة فى نفس العصر . وقد يكون هناك اجماع على الشئ وضده فى آن واحد فى عصرين مختلفين أو عند جماعتين مختلفتين فى عصر واحد . ان نص الاجماع فى نهاية الامر هو حجة سلطة وليس حجة عقل . وان كانت حجة السلطة تقبل فى نصوص الوحي لانه غير معرض للخطأ فى الفكر أو فى الرواية الا أنه لا يمكن قبولها فى نص الاجماع المعرض للخطأ فى الحكم والمرتبط بمصلحة عصر معين وجماعة معينة والمعرض لخطأ فى الرواية . واذا كان الاجماع هو اجماع أهل الحل والعقد أو اجماع العامة فغالبا ما يكون الحكم تعبيرا عن الوضع الطبقي للمجتمعين . فاختيار العلماء غير اختيار العامة . صحيح أنه نظرا وشرعا لا فرق بين الاختيارين اذا كان الطرفان يتمثلان الحق . ولكن ما يحدث عملا هو أن أحكام الاجماع أنها تعكس الاوضاع الطبقيّة للمجتمعين وصلاتهم بالسلطة السياسية أكثر مما تعكس حقيقة أو تصنع يقينا . وهناك فرق بين ما ينبغي أن يكون وما هو كائن ما دينا مع بشر أى مع أهواء ومصالح . وفوق ذلك كله يجوز الاجماع فى اللغة وفى التشريع ولكنه يصعب فى النظريات أى فى الاعتقادات لان أساس النظريات يقينى ثابت

في حين أن العمليات تراعى الظروف والمصالح . فلا يجوز الاستدلال بالاجماع في موضوعات علم أصول الدين وان جاز في موضوعات علم اصول الفقه (٣٦٠) .

ولا يوجد خلاف أكثر اتساعا من الخلاف حول الدليل الرابع وهو القياس . ويعتد انكار القياس على سببين رئيسيين . الاول اثبات العلم السمعي الضروري وكفايته دون ما حاجة الى علم عقلي مساعد أو مكمل أو مؤسس . والثاني مخاطر العقل والقياس واحتمالات الخطأ فيه . والحقيقة أن الدفاع عن العلم السمعي لا يكون بهدم العقل لان العقل أساس النقل . بل ان الادلة الثلاثة الاولى التي هي اقرب الى السمع ، الكتاب والسنة ، والاجماع لا تقوم الا على الدليل الرابع وهو العقل . فالعقل أساس النقل . والاجماع عقل جماعي . ولا يفهم الكتاب والسنة بل لا ينقلان الا بالعقل . فالاتفاق مع العقل شرط التواتر . وماذا عن الجهد الفردي في الفهم ؟ وماذا عن دور الانسان في الفهم والنظر ؟ ليس العقل هادما للنقل بل مؤسسا له ومؤولا له حتى يكون للنقل دعامة يقوم عليها وحتى يكون له أثر يحدث فيه (٣٦١) .

(٣٦٠) بالرغم من ظهور بعض المسائل الاصولية في علم الكلام الا أن الاحساس بالتمايز بين العلمين واضح مثلا : الادلة الشرعية أنواع من الخلاف استقصيناها في كتب في اصول الفقه ويكفي ذكر معناها للمبتدئ في هذه الصناعة ، الاصول ص ٢٠٥ .

(٣٦١) هذا هو موقف أهل الظاهر والحنابلة بوجه عام . فعلم التوحيد هو أساس بناء العقائد . أشرف العلوم تبعا للمعلوم لكن بشرط أن لا تخرج من مدلول الكتاب والسنة واجماع العدول ، ولا يدخل فيه مداخل مجردة لادلة العقول ، شرح الفقه ص ٢ ، ان القول بالرأي والعقل المجرد في الفقه والشرعية بدعة وضلالة . فأولى أن يكون ذلك في علم التوحيد والصفات بدعة وضلالة . قال فخر الاسلام على البزدوى في اصول الفقه انه لم يرد في الشرع دليل على أن العقل موجب ولا يجوز أن يكون موجبا وعلّة بدون الشرع اذ العلل موضوعات الشرع وليس الى العباد وذلك لانه ينزع أن يسوق الى الشركة ، فمن جعله بلا دليل شرعا فقد جاوز حد العباد وتعدى حد الشرع على وجه العناد ، شرح

أما مخاطر العقل فهي متوهمة لا أساس لها . إذ كيف يؤدي العقل الى الاستبداد بالرأى ، العقل هو التنوير ، والتنوير ضد الاستبداد بالرأى . القطيعة مضادة للعقل لان العقل يقوم على البرهان . القطيعة جزم ترفض البراهين المضادة والعقل حوار يخضع للبراهين المضادة (٣٦٢) . وحتى على افتراض الجزم في الرأى والقطع فيه فان ذلك لا يبرر الاعتقاد لان الاعتقاد دون رأى تقليد كما وضح ذلك في نظرية العلم في المقدمات النظرية الاولى . والرأى ليس اعتقادا أو تقليدا أعمى بل هو برهان يقينى . والعقل هو التوسط لا التطرف إذ يستطيع العقل احكام الاطراف ومعرفة البناء والرؤية المحايدة والتجرد والنزاهة

الفقه ص ٦ ، النسفية ص ١٥١ ، والخوارج صنفان : الازارقة وينكرون الاجتهاد فى الاحكام ولا يقولون الا بظاهر القرآن ، والنجدات يجيزون الاجتهاد فى الاحكام ، مقالات ج ١ ص ١٩٠ ، كما أنكر النظام القياس اذا لم يوجب العلم الضرورى ، الفرق ص ١٤٣ — ١٤٤ الملل ج ١ ص ٨٥ — ٨٦ وأنكر حجية القياس فى الفروع الشرعية ، الفرق ص ١٣٢ ، ص ١٤٨ — ١٤٩ .

(٣٦٢) فان الانسان اذا اعتقد عقدا أو قال قولاً فاما أن يكون فيه مستفيداً من غيره أو مستبداً برأيه . فالمستفيد من غيره مسلم مطيع ، والدين هو الطاعة والتسليم ، والمطيع هو المتدين . والمستبد برأيه محدث مبتدع . وفى الخبر « ما شقى امرؤ عن مشورة ولا سعد باستبداد برأى » . وربما يكون المستفيد من غيره مقلداً قد وجد مذهبا اتفاقياً بأن كان أبواه أو معلمه على اعتقاد باطل فيتقلده منه دون أن يتفكر فى حقه وباطله وصواب القول فيه وخطئه . فحينئذ لا يكون مستفيداً لانه حاصل على فائدة وعلم ولا اتباع الاستاذ على بصيرة ويقين الا من شهد بالحق وهم يعلمون شرط عظيم . وربما يكون المستبد برأيه مستنبطاً مما استفاده على شرط أن يعلم موضع الاستنباط وكيفية . فحينئذ لا يكون مستبداً حقيقة لانه حصل العلم بقوة تلك الفائدة لعلم الذين يستنبطونه منهم ركن عظيم ، الملل ج ١ ص ٥٥ أنظر أيضاً ، الباب الاول ، المقدمات النظرية ، الفصل الثالث ، نظرية العلم ، ثانياً ، تعريف العلم ١ — الشك ، والظن ، والوهم ٢ — الجول والظن ٣ — التقليد ٤ — المطابقة فى العلم .

في حين أن الهوى أحادي الطرف ، متميز منحاز (٣٦٣) . ولا يعنى احتمال الخطأ في القياس عدم شرعيته فكل اجتهاد قد يخطئ وقد يصيب . والمجتهد يخطئ ويصيب . وللمخطئ اجر وللصحيح اجران . وقواعد القياس وأشكاله قادرة على أن تضمن صحة القياس . كما أن تعدد الاقيسة لا يعنى التشتت والتضارب والاختلاف وبالتالي نكافؤ الادلة . فالاقيسة عامة وشاملة يتفق عليها كل الناس . وتعدد المذاهب والآراء لا يطعن في صحة الرأي بل يبين تغاير المصالح من جماعة الى جماعة ، ومن فرد الى فرد ، ومن مكان الى مكان ، ومن زمان الى زمان . وفي علم أصول الفقه الحق متعدد والصواب كثير ما دام يؤدي الى تحقيق مصالح العباد . والخلاف النظري لا ينفي وحدة العمل ، ووحدة العمل لا تتطلب وحدة النظر بالضرورة (٣٦٤) . ولا يعنى العقل أى تفصيل

(٣٦٣) كل طرفي قصد الامور ذميم . غالى المعتزلة في التوحيد حتى وصلوا الى التعطيل بنفى الصفات المشبهة . قصروا حتى وصفوا الخالق بصفات الاجسام ، والروافض غالوا في النبوة والامامة حتى وصلوا الى الطول . والخوارج قصروا حيث نفوا تحكيم الرجال ، الملل ج ١ ص ٢٢ . (٣٦٤) الكلام في الاجتهاد : فيما لا يصح من المذاهب ان يكون جميعه حقا وفيما يصح ذلك فيه ، الشروط التي معها يصح تصويب المذاهب المختلفة ، في تمييز ما الحق فيه واحد من الشرعيات مما نقول فيه ان لكل مجتهد نصيب ، في الدلالة على أن كل مجتهد مصيب ، الكلام في الاشبه ، المغنى ج ١٧ ص ٣٥٥ - ٣٧٦ ، كما يذكر القاضي عبد الجبار عدة مسائل تبين أهمية القياس وموضوعاته . فصل في الكلام في القياس : في بيان صورة القياس والاجتهاد وصفة المكلف ، في جواز التعبد بالقياس والاجتهاد ، في أنه تعالى قد تعبد بالقياس والاجتهاد والسمعيات ، في بيان الشروط التي معها يصح تصويب المذاهب المختلفة ، في جواز التعبد بالقياس والاجتهاد ، في أنه تعالى قد تعبد بالقياس والاجتهاد ومنها السمعيات ، في بيان موضع القياس ، في بيان اصول القياس ، في علة القياس ، في بيان طرق صحة العلة ، باب في شروط العلة وأحكامها ، فيما يتنافى عن العلل وتعلق الحكم بهما ، في بيان ما يتنافى فيه العلل ولا يتنافى فيه ، فيما يتنافى عن العلل ومفارقتها لما لا يتنافى ، فيما يجوز التعبد به في العلل المتنافية ولا يجوز ، فيما وقع للتعبد به في العلل المتنافية ، فيما يقوى العلل ويرجحها ، في الفرق بين العلة والشبه والاستنباه ، المغنى ج ١٧ ص ٢٧٨ - ٣٥٣ .

لننظر على العمل أو للتأمل على الفعل . فالعقل نظري وعملي ، تأملى
وفعلى . العقل النظرى هو الباحث والسائل والموضح والكاشف .
والعقل العملى يوجه نتائج العقل النظرى الى الحياة العملية . وكل مسألة
نظرية لا ينتج عنها أثر عملى فخارجة عن علم الاصول .

العقل ليس شبهة يبدأ بها تاريخ العالم . وكيف يبدأ تاريخ العالم
كله بشبهة العقل ؟ هل لان اللعين الاول قاس واستدل ؟ وعلى هذا
النحو يكون الفكر الانسانى الآن عودا الى الشبهة الاولى أو تكررا
لها فى شبهة ثانية ، ويكون العقل الانسانى هو استمرار لعقل الشيطان !
فقد نشأت الشبهات فى آخر الخليقة بتحكيم العقل أيضا لان العقل
يخلط بين المستويات منذ أول الخليقة ! فهل نشأت الشبهات فى أول
الخليقة بتحكيم العقل ؟ هل تاريخ الحضارة الانسانية هو تاريخ الضياع
والضلال ؟ ان العقل هو وسيلة درء الشبهات وتوضيح اللبس وأحكام
المنشابهات والتمييز بين المستويات (٣٦٥) . هناك القياس الجلى الذى
يكون الفرع غبه أولى بالحكم من الاصل . وهناك القياس الذى فرعه من

(٣٦٥) هذه الشبهات كلها ناشئة من شبهات اللعين الاول ، تلك
فى الاول مصدرها ، وهذه فى الآخر مظهرها ، الملل ج ١ ص ٢٢ ، اللعين
الاول لما حكم العقل على من لا يحتكم عليه العقل لزمه ان يجرى حكم
الخالق فى الخلق أو حكم الخلق فى الخالق . الاول غلو والثانى تقصير .
ثار من الشبهة الاولى مذاهب الحلولية والتناسخية والمشبهة والغلاة من
الروافض حتى غالوا فى حق شخص من الاشخاص حتى وصفوه بصفات
« الجلال » وكان من الشبهة الثانية مذاهب القدرية والجبرية والمجسمة
حتى قصروا فى وصفه بصفات المخلوقين . فالمعتزلة مشبهة الافعال والمشبهة
حلولية الصفات . وكل واحد منهم أعور باى عينيه ، الملل ج ١ ص
٢٠ — ٢١ ، وعنه نشأ مذهب الخوارج اذ لا فرق بين قولهم لا حاكم
الا الله ولا يحكم الرجال وبين قوله لا أسجد لك ، أسجد لبشر خلقتك
من صلصال ؟ الملل ج ١ ص ٢١ — ٢٢ ، أعلم ان أول شبهة وقعت فى
الخليقة شبهة ابليس ومصدرها استبداده الرأى فى مقابلة النص واختياره
الهوى فى معارضة الامر واستكباره بالمادة التى خلق الله منها وهى النار
على مادة آدم وهى الطين . وانشعبت من هذه الشبهة سبعة شبهات
أخرى ، الملل ج ١ ص ١٥ — ١٩ .

معنى أصله دون أن يكون أحدهما أولى من الآخر . وهناك القياس بغلبة الاشياء والترجيحات . هناك قياس العلة ، وقياس الدلالة وقياس الشبه . كل ذلك من أجل دقة المعنى والوصف وليس من أجل الاشتباه . ان قياس ابليس طلب للعلة ، وطلب العلة احكام الظواهر وادراكها في علاقتها بالمعلول . طلب العلة هو البحث عن السبب من أجل سيطرة الانسان على قوانين الطبيعة والتنبؤ بمسارها (٣٦٦) . خطأ ابليس ايس في القياس الصحيح بل في القياس الخاطئ في خلطه بين الكم والكيف ، بين الجبر والحرية . فالتالي ولو أنها أفضل من الطين الا أن الطين بفعل الروح بها كيف ، وبالتالي فهي أغنى وأقدر . وقد يكون الطين اى الارض اقيم عند شعب محتل ، حياته الارض ، وكرامته في الارض ، في حين أن النار في الارض ، والشمس غالبية عليها ، ومعروفة في ديانات الشرق من قبل . ليس الخطأ في القياس في ذاته اى في صورته بل في مادته وأهدافه ونواياه واستخداماته وتطبيقاته . ولقد قاس ابراهيم ووصل الى الحق . فالقياس لا يؤدي الى الباطل ضرورة . ليس القياس بحاجة وجدلا بالضرورة بل قد يكون برهانا وقياسا . ولماذا احتقار الذات ، وادانة النفس ، واتهام العقل ، واستصغار الانسان لنفسه (٣٦٧) ؟

(٣٦٦) طلب القدرية العلة في كل شيء من سنج اللعين الاول ، اذ طلب العلة في الخلق أولا والحكمة في التكليف ثانيا والفائدة في تكليف السجود لآدم ثالثا ، الملل ج ١ ص ٢١ .

(٣٦٧) يقول الملطى الشافعى مثلا : فكيف وائت ترجع في أمرك كله الى عقلك الفاسد ورأيك الاعرج فتقول : ففعل فلان ، ولم كان ؟ ومم كان ؟ وائت يا جاهل قد ضارع قولك قول ابليس حين قاس فقال : « خلقتنى من نار وخلقته من طين » (الاعراف : ١٢) ، فائت معارض كما عارض أولياء الشيطان . ثم من أدل الأدلة أنك لو قطعت واجتهدت لم يصح لك أصل تعتمد عليه الا أن تكذب وتنقل الكذب لتستريح اليه ولا راحة لكذاب . . . استعمال ابليس القياس مع وجود النص خطأ وقياس فاسد . وأهل البدع وافقوا ابليس في القياس وتركوا النص من التنزيل ، وتأولوا تأويلا فاسدا فعدلوا عن نص الخبر الى القياس الفاسد ، التنبيه ص ١١ — ١٢ ، وقد قال جماعة من التابعين : أول من قاس

والحقيقة أن كل مصادر الشريعة الأربعة مرتكزة على المصدر الرابع وهو الاجتهاد . قد يصيب وقد يخطئ . لذلك وضعت شروط للاجتهاد حتى يكون احتمال الصواب أرجح من احتمال الخطأ (٣٦٨) . في دليل العقل يتوحد علم أصول الدين وعلم أصول الفقه ، الأول في نظرية الحسن والتبجح العقليين والثاني في دليل القياس . يتوحد العلمان في العقل ، ويجد علم الأصول وحدته في العقل . ومع ذلك تظل القسمة عند القدماء قائمة بين الأحكام العقلية والأحكام الشرعية . فان كانت العقول تدل على صحة الصحيح واستحالة المحال في التوحيد والعدل والوعد والوعيد فأنه لا وجوب قبل الشرع . وإذا استدل العاقل على ذلك قبل ورود الشرع لما استحق الثواب ، ولو كفر ما استحق العقاب . ولو

أبليس ليدفع بقياسه ما أمره به نصا . . . وأهل البدع وافقوا إبليس في مجال القياس وتركوا النص من التنزيل وتأولوا تأويلا فاسدا فعدلوا عن نص الخبر إلى القياس الفاسد ، التنبيه ص ٨١ — ٨٢ ، كل الشبهات نشأت من منافقة زمن النبي الذين لم يرضوا بحكمه وسألوا عما منعوا وجادلوا ، الملل ج ١ ص ٢٣ — ٢٤ .

(٣٦٨) عند عباد بن سليمان يعرف الحق من كتاب الله واجتماع المسلمين وحجج العقول ، مقالات ج ٢ ص ١٦٧ ، للأنبياء أن يجتهدوا مطلقا ، وعليه الأكثر أو بعد انتظار الوحي . وعليه الحنفية . وإذا اجتهدوا فلا بد من أصابهم ابتداء وانتهى ، شرح الفقه ص ١٢٣ ، واجابة على سؤال : هل يكون ما يعلم بالاجتهاد دين ؟ اختلفت اجابات الفرق بين الاثبات والنفي ، مقالات ج ٢ ص ١٥٤ ، وذهب بعض الأشاعرة والمعتزلة إلى أن كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب . والحقيقة أن هناك احتمالات أربعة : (أ) ليس لله فيها حكم معين قبل الاجتهاد . وهنا قد تتعدد الأحكام الحققة في مادة واحدة ، ويكون كل مجتهد مصيب (ب) الحكم معين ولا دليل عليه من الله والعثور عليه كالعثور على دفيئة (ج) الحكم معين وله دليل قطعي (د) الحكم معين وله دليل ظني ، شرح الفقه ص ١٢٢ ، لا يجوز الاجتهاد إلا عن علم ما أنزله الله في كتابه من الأحكام وعلم السنن وما أجمع عليه المسلمون حتى يعرف الأشباه والنظائر ويرد النوع إلى الأصول ، والمستفتى له أن يفتي فيقتل بعض المفتين ، وقال بعض أهل القياس ليس للمستفتى أن يقلد ، وعليه أن ينظر ويسأل من الدليل والعللة حتى يستدل بالدليل ويصح له الحق ، مقالات ج ٢ ص ١٥٤ .

أنعم الله عليه بعد ذلك بالشرع كان لطفاً ونعمة وفضلاً . وإن عذب الكافر كان عدلاً . فإذا أمكن معرفة الله بالعقل فإن وجوبها بالشرع . وأفعال العقلاء كلها قبل الشرع على الإباحة لا تحليل فيها ولا تحريم . ليس في الأحكام العقلية ناسخ ومنسوخ كما هو الحال في الأحكام الشرعية . وإذا كانت الأحكام العقلية قد تكون بعينها مثل كون العرض سولداً وقد تكون بغيرها كما يدل الشيء في العقل بنفسه على غيره مثل دلالة الفعل على الفاعل فإن الأحكام الشرعية إما أن تكون اسماً أو دليل اسم أو معنى مودعاً في الاسم فالأحكام الشرعية في الوجود والحظر والإباحة تعرف من الخبر ، والخبر على لسان الرسول ، وأحكام المعاد بالخبر وإن دل العقل على الجور . لذلك كان تحليل الخطاب هو منطق الخبر من أجل أحكام لغته من حيث العموم والخصوص أو التشابه والأحكام أو الأجيال والتبيين (٣٦٩) .

(٣٦٩) في بيان مأخذ أحكام الشريعة ، الأصول ص ٢٠٢ — ٢٠٤ ، الفرق بين العقلية والشرعية ، الأمور العقلية يدل عليها العقل قبل الشرع والأحكام الشرعية يدل عليها الشرع ، الحكم العقلي قد يكون بعينه مثل كون العرض سولداً ، وقد يدل الشيء في العقل بنفسه على غيره مثل دلالة الفعل على الفاعل ، وقد يكون الشيء في العقل دليلاً على غيره مثل دلالة المعجزة للنبي ، والفرق بين العقلية والشرعية أن الأولى لا تنسخ فيها والثانية بها نسخ ، الأدلة الشرعية إما اسم أو دليل اسم أو معنى مودع في الاسم ، الأصول ص ٢٠٥ — ٢٠٦ ، ويعطى القاضي عند الجبار مسائل مشابهة مثل : العقول تدل على صحة الصحيح واستحالة المحال في التوحيد والعدل والوعد والوعيد ، معرفة الله بالعقل ووجوبها بالشرع عند الإشاعة وبالعقل عند المعتزلة إما بالخواطر أو بدونها ، وعند أهل الظاهر أفعال العقلاء قبل الشرع على الإباحة . عند الإشاعة لا واجب قبل ورود الشرع . ولو استدل عاقل على ذلك قبل ورود الشرع لما استحق الثواب ولو كفر لما استحق عقاب . ولو أنعم الله بعد ذلك كان لطفاً ونعمة وفضلاً وإن عذب الكافر كان عدلاً مثل إيلام الأطفال والبهائم ابتداء . والأحكام الشرعية في الوجوب والحظر والإباحة من الخبر ، والخطاب على لسان الرسول بعد أن تدل المعجزة على صدقه . أحكام المعاد بالخبر وإن دل العقل على الجور ، الأسماء والأحكام من النقل ، في بيان الأحكام التي تعلم بالسمع . في بيان ما يدل على وجوب الأفعال الشرعية من ضروب الأدلة ، المغنى ج ١٧ ص ٩٣ — ١٠٤ في بيان ما يجوز أن يدل عليه الخطاب وسائر الأدلة السمعية ، المغنى ج ١٧ ص ٩٣ .

والحقيقة ان هذه الثنائية بين حكم العقل وحكم الشرع تنتفى بمجرد التوحيد بين العقل والنقل وتأسيس النقل على العقل . يعطى العقل الحكم الكيفى ويفصل النقل الحكم الكمي . يحدد الحكم العقلي الغاية والهدف بينما يحدد الحكم الكمي الوسيلة والطريقة . يكشف الاول العلة الغائية بينما يحدد الثاني العلة المادية . ولما كان العقل والشرع لابد لهما من خطاب كان الطريق لمعرفة الاحكام هو تحليل الخطاب .

ب — تحليل الخطاب . بعد اثبات الصحة التاريخية للنص تأتى مرحلة فهمه وتفسيره وتأويله ان اقتضى الامر . ويأتى تحليل الخطاب باعتباره نظرية فى التفسير أى فى فهم النص . واذا كان كل خطاب يحتوى على ثلاثة عناصر اللفظ والمعنى والشئ ، تضمن تحليل الخطاب هذه العناصر الثلاثة اللفظ المستعمل ، والمعنى المستفاد منه ، والشئ المشار اليه بهذا اللفظ وله هذا المعنى .

ولكن قبل الشروع فى تحليل عناصر الخطاب على نحو علمى صرف يتأكد أولا ان الخطاب ليس مجرد قول أو كلام بل هو تكليف وأمر . فهو خطاب موجه نحو الانسان ، نداء الى الفعل ، وتوجيه للسلوك . فهو ليس مجرد لفظة بل أمر ، ليس مجرد معرفة نظرية بل توجه عملى . والتكليف من الكلفة أى من المشقة والعمل والجهد (٣٧٠) . بل ان تحليل الخطاب هو فى الواقع تابع للتكليف والامر وجزء منه . فالوحي أولا تكليف وأمر ثم يأتى بعد ذلك تحليل الخطاب كأحد عناصره . ويتحدد أولا معنى التكليف وأقسامه وشروطه وترتيبه وأوصافه ، المكلف والمكلف ، وما يصح وروده فيه قبل تحليل أقسام الخطاب فى الامر والنهى والاستخبار . ثم تأتى بعد ذلك مباحث الالفاظ على ما هو معروف فى علم أصول الفقه ولكن على نحو مختصر مثل العموم والخصوص (٣٧١) ،

(٣٧٠) معنى التكليف من الكلفة أى التعب والمشقة فى الشرع ،
الاصول ص ٢٠٧ .

(٣٧١) أقسام التكليف (أ) أمر مثل « أقيموا الصلاة » (ب) نهى مثل « لا تفترؤا على الله كذبا » (ج) خبر مثل « لا يمسسه الا المطهرون » ،
الاصول ص ٢١٠ — ٢١١ .

والمجهل والمفسر . ثم تأتى مباحث المعانى مثل دليل الخطاب أو مفهوم الخطاب من أجل فهم المعنى مباشرة دون المرور بتحليل الانفاظ . كما يمكن فهم الدلالة ليس فقط من اللفظ بل أيضا من الفعل ، فعل النبی . فما دام الخطاب تكليفا وأمرافانه اذا ما تحقق هذا الامر في فعل فان هذا الفعل ، يكون خطابا متحققا له نفس الدلالة اللفظية في الخطاب . وقد يدخل موضوع النسخ مقرونا بالخبر وهو أحد أقسام الخطاب كأحد وسائل التراجيح حين تعارض الخبرين ولكنه في الحقيقة أدخل في تطور النبوة (٣٧٢) .

وبالرغم من أن التكليف يكون ابتداء نظرا لحصول الانسان على حرية الارادة واستقلال العقل نتيجة لتطور الوحي واكتماله وتحقيق غايته بشرط البلوغ إلا أنه أيضا يكون لغاية وهو استمرار تحقيق الوحي كنظام مثالى للعالم تزدهر فيه الطبيعة من خلال الفعل الانسانى الفردى والجماعى . التكليف ابتداء نابع من طبيعة المكلف ومع ذلك فيه تحقيق لمصالح الناس . والتكليف من طبيعة الانسان ومع ذلك له ارادة لحدوثه وارادة لكونه وارادة لفعله (٣٧٣) .

ويظل النظر أول الواجبات على المكلف أى فعل العقل وليس عمل اليد . ويبدا النظر اما ضرورة أو بداهة أم استدلالا على ما هو معروف

(٣٧٢) هذا هو مضمون الاصل العاشر عند البغدادي « في معرفة أحكام التكليف والامر » ويشمل خمسة عشر قرعا ١ — معنى التكليف ٢ — أقسامه ٣ — شروطه ٤ — ترتيبه ٥ — أوصاف المكلف والمكلف ٦ — ما يصح وروده فيه ٧ — أقسام الخطاب ٨ — وجوب الامر والنهى ٩ — أقسام الاخبار ١٠ — أقسام العموم والخصوص ١١ — المجهل والمفسر ١٢ — المفهوم ودليل الخطاب ١٣ — أحكام أمثال النبی ١٤ — نسخ الخطاب ١٥ — شروط النسخ .

(٣٧٣) شروط التكليف . عند الاشاعرة التكليف ابتداء . وعند الجبائى له ارادة لحدوثه وارادة لكونه وارادة لفعله ، الاصول ص ٢١١ — ٢١١ .

في نظرية العلم وقسمته الى ضرورى ونظرى (٣٧٤) . ويظل السؤال بعد ذلك عن المعارف العقلية التى يتم الحصول عليها بالنظر بنوعيه . فهى معارف نظرية أولا ، مثل العقائد المعرفة بالله وبصفاته وعدله وحكمته وجواز الرسل والتكليف ثم تفصيل أركان الشريعة . فتبدأ المعارف من التوحيد الى العدل الى النبوة الى النبوته أى من العقليات بأصلها الى أول موضوع فى السمعيات ينتهى الى تحقيق أحكام الشريعة . وقد تبدأ المعارف بالنفس أولا ثم بالمعارف النظرية أولا ، أصلى التوحيد والعدل . وما دون ذلك من أحكام الشريعة لا يعرف الا بالخبر . والحقيقة أن هذا الفصل بين المعارف النظرية والتحقيقات العملية يجعل النظر موضوعا مستقلا بذاته موضوعا ومنهجيا ، ويجعل العمل موضوعا منفصلا عنه موضوعا ومنهجيا ايضا ، وهو ما يعارض التطور الطبيعى من النظر الى العمل (٣٧٥) . ولا يعنى التكليف أن هناك مكلفا ومكلفا فذاك تشخيص للتكليف وتصوير له على أنه أمر بين طرفين ، من أعلى الى أدنى مثل تشخيص النبوة وجعلها علاقة بين طرفين ، أعلى وأدنى . فالحياة والعلم ليسا صفتين فى المكلف بل هما شرطان للتكليف . والعقل والارادة ليسا صفتين فى المكلف بل هما ايضا شرطان للتكليف . فلا تكليف لميت جاهل بليد عاجز (٣٧٦) . وللتكليف

(٣٧٤) أنظر ، الباب الاول ، المقدمات النظرية ، الفصل الثالث ، نظرية العلم ، ثالثا ، أقسام العلم .

(٣٧٥) عند القدريّة المعارف ضرورية ، الله يخلقها فى العقل ضرورة دون استدلال . وعند أبى الهذيل بعضها ضرورى وبعضها مكتسب ، وبعد المعرفة بالنفس تلزم المعرفة بالتوحيد والعدل والا كان كافرا وفيما دون ذلك معرفة بالخبر بعد أن يصل اليه ، وعند بشر بن المعتز الحال الثانية فكر والمعارف العقلية فى الثالثة ، وعند الاسكافى وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر والكعبى المعارف كسبية ، لذلك كان الاطفال فى الجنة ، الاصول ص ٢١٠ — ٢١١ .

(٣٧٦) فى أوصاف المكلف والمكلف . من شروط الاول (أ) أن يكون حيا عالما غالنائم ليس آمرا ولا ناهيا (ب) أن يكون عالما عارفا بالاضافة

أسس موضوعية في صفات الفعل المكلف به . ولا يمكن أن يتحول الامر الى نهى والنهى الى امر بمجرد ارادة المكلف والا كان ذلك الفاء للطبيعة والعقل وهما للحسن والقبح العقليين وهما من مكتسبات العدل (٣٧٧) .

وبعد التأكيدات على أن الخطاب هو تكليف وأمر ينقسم الخطاب الى أربعة أقسام : أمر ونهى وخبر واستخبار . وقد يضم الاستخبار الى الخبر لان الاستخبار هو طلب الخبر وبالتالي لا يكون قسما مستقلا وبالتالي تكون قسمة الخطاب ثلاثية أمر ونهى وخبر . ولما كان النهى هو ضد الامر كان الامر هو الاساس ، خاصة اذا كان الامر بشئ نهيا عن ضده ، والنهى عن كل شئ أمر بضده عند من يجوز القلب العقلى في الاحكام دون البنية الموضوعية والموقف الحياتى لها . وبالتالي تكون ثنائية ، أمر وخبر . ولكن أين باقى الصيغ والتي يمكن جمعها في الصيغة الانشائية مثل التمنى والتعجب والاستفهام ؟ بل لقد أضاف القدماء صيغا أخرى مثل الوعد والوعيد والطلب والشفاعة والتلف والاستثناء . وقد تكون القسمة كلها واحدة لما كان الخبر أيضا نوعا من الامر غير المباشر . فالقصص مع أنه اخبار عن احوال الامم السابقة الا أنه درس وعظة وعبرة لتقوية الامر في بداية القصة او في نهايتها . فالخبر أمر يتضمن وسيلة الاقتناع به وطرق الإبحاء من أجل تحقيقه والا كان مجرد أمر صورى عسكرى غير مشفوع برجاء أو تن . وصيغ الانشاء لا تدل على حطة منزلة بل تدل على رفعة القدر . وعن تواضع للإنسان رفع . أما قسمة الخطاب المفيد الى اسم وفعل وحرف فهي قسمة لغوية صرفة ليس لها دلالة مباشرة في خطاب التكليف مع أنه يمكن حتى

الى العلم ، عارفا بالصفة التى بها وجب الامر . وصفات الثانى (أ) القدرة دون العجز ، بما في ذلك القدرة على الفعل والترك (ب) العقل دون البلادة ونصب الدليل ، الاصول ص ٢١٠ - ٢١١ .

(٣٧٧) في بيان ما يصح ورود التكليف به ، بكل ما ورد به أمره ، ولو نهى عنه لجاز ، الاصول ص ٢١٠ - ٢١١ .

في هذه الحالة وية الفعل والفاعل ، فالاسم هو الفاعل المكلف والفعل هو التكليف والحرف هو الرابطة التي تربط الفعل والاسم في الزمان والمكان (٣٧٨) . ومع ذلك تظل القسمة الثلاثية للخطاب الى امر ونهى وخبر هي القسمة الغالبة . ويضم الامر والنهى معا في مقابل الخبر .

فما هو الامر والنهى ؟ هل هما الاثبات والنفي على مستوى العقل وليس على مستوى الفعل اذ أن الحكم اما عقلي أو فعلي ؟ النفي والاثبات متصلان في العقل وقد يكونان منفصلين في الوجود . فلو أمكن للعقل نفي المعلوم منطقيا الا أنه في الوجود لا ينفي الا الموجود . فإذا تدخل الاثبات والنفي في العقل فانهما قد يتمايزان في الوجود . فإذا كان الاثبات في العقل والنفي حكيمين كليين ، اثبات الشيء هو اثباته من جميع أوجهه ونفي الشيء هو نفيه من جميع أوجهه ، فانهما في الوجود حكمان جزئيان ، فاثبات شيء هو اثبات محمول ، والمحمول أحد وجوه الموضوع . فاثبات صفة لا يعنى اثبات كل الصفات ، ونفي صفة لا يعنى نفي كل الصفات (٣٧٩) . وإذا كان في حكم العقل أن الامر بشيء

(٣٧٨) تقسيم الخطاب المفيد الى اسم وفعل وحرف ، أما قسمة اصحاب المعاني للخطاب ففى أربعة : امر ونهى وخبر واستخبار . الطلب والشفاعة داخلان في الامر ، والتهنى والتلف والنفي والاستثناء كل ذلك داخل في الخبر ، وقد تأتى هذه القسمة من تقسيم الكلام . فالكلام امر ونهى وخبر واستخبار وتهن وتعجب وسؤال . وقد تكون القسمة ثلاثية : امر ونهى وخبر ، فالاستخبار طلب الخبر . والقول عند ابن كلاب امر لعلة المأمور ، ونهى لعلة النهى ، وخبر لعلة الخبر . وقد تكون القسمة ثنائية امر وخبر . فالاستخبار في صيغة الامر والنهى ضمن الامر اذا كان الامر بالشيء نهى عن ضده ، مقالات ج ٢ ص ١١٨ ، الاصول ص ٢١٤ — ٢١٥ .

(٣٧٩) اختلفوا في الاثبات والنفي على ثلاث مقالات (ا) النفي متصل بالاثبات في العقل . ولكن هل ينفي المعلوم أم لا ينفي الا الوجود ؟ (ب) عند الجبائي النفي كل قول واعتقاد دل على عدم شيء ولا يجوز أن يكون المثبت منفيًا ، والاثبات كل قول واعتقاد دل على وجود شيء (ج) المثبت قد يكون منفيًا على وجه والمنفي قد يكون مثبتًا على وجه ، مقالات ج ٢ ص ١٢٠ — ١٢١ .

نهى عد ضده فانه فى الوجود قد لا يكون كذلك . فالحكم الشرعى لا ينقلب . الامر الشرعى قد لا يكون نهيا عن ضده ، والنهى عن شىء قد لا يكون أمرا بضده . الحكم الشرعى خاص بالفعل وليس غامرا للعقل ، والمواقف الانسانية خاصة وان تكررت فى مواقف أخرى مشابهة . ولكن الانسان لا يقيس فعلا واحداً على فعل واحد آخر فى نفس الموقف (٣٨٠) . فى الافعال صفات موضوعية وجودية لا يمكن قلبها حضورا وغيابا ، وجودا وعدما . وهو أحد مكتسبات الانسان المتعين فى قدرته على التمييز بين الحسن والقبح العقليين كصفات موضوعية فى الاشياء حتى يبدو النوافق والتطابق بين العقل والطبيعة (٣٨١) .

لذلك انقسمت الافعال الى احكام خمسة كما هو معروف فى الاحكام الشرعية فى علم اصول الفقه : الوجوب والندب والاباحة ، والكراهية والحظر أو التحريم . فالامر يعنى الوجوب والنهى يعنى الحظر عقلا . ولكنهما قد يعنيان درجتيهما الممكنتين اى الندب والكراهة بدلالة . وقد يعنى الامر المباح أيضا بدلالة . بل قد يتوسع البعض ويدخل الصيغ الانشائية من ترغيب وارشاد فى الامر ، وتهديد ووعيد وأهانة وتأديب

(٣٨٠) وهو سؤال القدماء : هل يشترط فى الامر مقارنة النهى عن ضده ، واختلاف الفرق فى ذلك بين انفى والاثبات ، مقالات ج ٢ ص ١٢٠ .

(٣٨١) وقد ركز المعتزلة على هذه المسألة طبقا لنظرية الحسن والقبح العقليين واثبات الصفات الموضوعية للافعال . ويتضح ذلك من المسائل التى يثيرها القاضى عبد الجبار مثل : فى الاوامر ، بيان احكام الاوامر ، بيان ما يدل على تحريم المسائل الشرعية ، فى النهى وكيفية دلالته على قبح المنهى عنه ، فى بيان احكام النهى ، فى دلالة التحريم والتحليل اذا علقا بالفعل أو علقا بالاعيان ، فى بيان أن ما يدل على أن الفعل مباح من الأدلة السمعية ، بيان ما هو أصله فى الحظر وما هو أصل فى الاباحة ، بيان ما يدل على حسن الفعل وكونه ندبا ؟ ما يعرف به ما يتعلق بهذه الاحكام من سبب ووقت وشرط وعلة ، المغنى ج ١٧ ص ١٠٧ - ١٥١ ، انظر أيضا ، الباب الثالث ، الانسان المتعين ، الفصل الثانى ، العقل الغائى (الحسن والقبح) ، ثالثا ، صفات الافعال .

في النهى (٣٨٢) . لذلك ارتبط الامر والنهى بموضوع القدرة التى تكون وراء تحديدات درجات الامر والنهى بين الضرورى والممكن . وكما هو الحال فى التمييز بين الحكم العقلى والحكم الفعلى فكذلك الامر فى القدرة . فالقدرة على الفعل قد لا تكون قدرة على الترك بالضرورة ، والقدرة على الترك قد لا تكون قدرة على الفعل بالضرورة (٣٨٣) . ويكون الامر والنهى بالظاهر منعا للتأويل من حيث المبدأ ، فالتأويل استثناء وليس قاعدة (٣٨٤) .

أما الخبر فقد ورد من قبل فى تواتر الرسالة وشروط التواتر وهو ما يرد أيضا فى الدليل الثانى وهو السنة فى علم أصول الفقه . ولكنه هنا هو احد صيغ الخطاب بعد الامر والنهى وليس منهجا للنقل وطريقا للرواية (٣٨٥) . والقول أعم من الخبر فالكلام يشمل الخبر وغيره ، القول يشمل القضايا الخبرية والانشائية على السواء . وأهم شئ فى الخبر كصيغة فى الخطاب هى نظرية الصدق والتمييز بين الخطاب الصادق والخطاب الكاذب . فلم يعد المطلوب هنا هو الصدق التاريخى أى صحة

(٣٨٢) وجوه الامر والنهى (أ) الوجوب ومظاهره عند مالك والشافعى وأبى حنيفة وعامة الفقهاء (ب) الندب عند القدرية (ج) لا وجود ولا ندب عند الواقفية الا بدلالة ، وعند الأشعرى وابن الراوندى . ويصرف الوجوب من ظاهره الى وجوه ثمانية ١ - الندب ٢ - الترغيب ٣ - الارشاد ٤ - الاباحة ٥ - الطلب ٦ - التهديد والوعيد ٧ - الاهانة ٨ - التأديب ، ومنها أمر التكوين ، ظاهر النهى التحريم . ولا يصرف الى معنى التنزيه الا بدلالة ، الاصول ص ٢١٥ - ٢١٦ .

(٣٨٣) هذا هو سؤال القدماء :- هل القدرة على الفعل قدرة على الترك ؟

(٣٨٤) وهذا هو سؤال القدماء : هل يكون قول الله « افعلوا » أمرا بنفسه ظاهرا أم لا واختلاف الفرق فيه بين النفى والاثبات مقالات ج ٢ ص ١٥٣ .

(٣٨٥) أنظر فى هذا الفصل ، تاسعا ، تواتر الرسالة ، ١ - شروط التواتر .

النقل من حيث السند بل صدق الخبر ذاته من حيث المتن . وقد يكون الصدق سوريا خالصا بمعنى اتفاق الخبر مع المبادئ الكلية للعقل ، وهو الصدق النظري الخالص . وقد يكون صدقا ماديا صرفا بمعنى مطابقة الخبر للواقع طبقا لمبدأ التحقق . والواقع هنا هو الواقع الانساني وليس الواقع الكوني وعقائد الثنوية في النور والظلام . قد يكون صدقا انسانيا خالصا بمعنى صدق الفعل ومطابقته للنية والقصد . وبالتالي انتفت الجبرية من صدق النية والقصد ، فالثنية أحد أفعال الحرية ، والجبر لس به حرية قصد أو اختيار نية . فالصدق والكذب ليسا ضروريين أي كون الصادق صادقا بالضرورة والكاذب كاذبا بالضرورة ، بل الصدق مرهون بالحرية والعقل (٣٨٦) . الصدق والكذب اذن مرتبطان بالشعور . قد يكون الشعور صادقا ، ولكن من حيث النية يحدث تطابق بين الخبر والواقع . وقد يكون الشعور كاذبا من حيث النية ويحدث نفس التطابق . فالصدق والكذب ليسا فقط أمرين صوريين أو ماديين لا شأن لهما بقصد الشعور نظرا لضرورة توافر النية في الصدق والكذب . وان صح الكذب من غير قصد ، فالصدق لا يصح من غير قصد . وان كان الكذب خضوعا للغرور أو غيايا للقيمة فإن الاخبار بالصدق تعبير عن الواجب وحضور للقيمة في الشعور ، وما ينبغي أن يكون .

(٣٨٦) أقسام الاخبار ، ينقسم الخبر من حيث الصدق والكذب الى قسمين (أ) صادق وهو ما وافق مخبره ، (ب) كاذب وهو ما كان خلاف مخبره ، ولا يمكن أن يكون هناك خبر صادق كاذب أو قول رجل لم يكذب قط لأنه كاذب . وهذا ابطال قول الثنوية ان فاعل الصدق لا يفعل الكذب . وفاعل الكذب لا يفعل الصدق ، وأن النور يفعل الصدق ، والظلام يفعل الكذب . وعند الديصانية احدى فرق الثنوية يصح الكذب من غير قصد اليه ، ولا علم به ، في حين ان الصدق لا يصح الا من عالم به قاصدا اليه . وعند المتأخرين من القدريه ، خبر النائم ليس صادقا ولا كاذبا لانه خال من القصد . وعند الكرامية حقيقة الصدق هو الخبر الذي تحته معنى والكذب هو الخبر الذي لا معنى تحته ، وعند فريق آخر من الكرامية الصدق هو الخبر والكذب في صورة الخبر وليس بخبر ، وعند الشورملى من الكرامية الصدق هو الخبر الذي لك أن تخبر به والكذب ما لا يجوز لك الاخبار به ، فالغبية والنهية كذب وان كانا على ما أخبر عنه ، الاصول ص ٢١٧ — ٢١٨ .

وسواء كان الخطاب أمرا ونهيا أم خبرا فإنه في كلتا الحالتين يحتاج الى فهم لمعناه . ولا يتأتى هذا الفهم الا بمبادئ اللغة . وقد اقتصر علماء أصول الدين على بعض المبادئ المستعارة من علم أصول الفقه مثل العام والخاص ، والمحكم والمتشابه ، والمجمل والمبين ، والظاهر والمأول . ولم يزدوا على ذلك مبادئ أخرى مثل الحقيقة والمجاز وهو من أوائلها أو المطلق والمقتيد والمستثنى والمستثنى منه وهى من أواخرها . وبعض المبادئ تتغير أسماؤها مثل المجمل والمبين الذى يسمى المجمل والمفسر . والبعض لا يكون ظاهرا كجدا بل كحالة ثانية لمبدأ آخر مثل المحكم والمتشابه الذى يدخل ضمن حالات المجمل والمفسر . وبعض المبادئ تظهر فى أحد جوانبه فقط مثل الظاهر والمأول الذى لا يظهر الا فى المؤول وهو الأهم لان الظاهر لا أشكال فيه ، ولان نقد الباطنية أهم من نقد الظاهرية . وقد تظهر بعض المبادئ كحالات خاصة مثل المجمل والمفسر والمحكم والمتشابه ، وقد تظهر كمبادئ عامة مثل العموم والخصوص والتأويل .

ومع أن العموم والخصوص صيغة لغوية الا انها تكشف عن البعد الشخصى للنص ، الفردى أو الجماعى . فالنص متوجه الى الشخص ، وموجه لسلوك الفرد والجماعة . اللغة للسلوك والصيغة للفعل . فاذا كان النص صورة بلا مضمون فإن تحديد الخاص والعام فيه تحديد لمضمونه لبيان البعد الشخصى فى النص والعامل الفردى فى الامر بصرف النظر عن التحديد الكمي للعام . وغالبا ما يكون التحديد بأقل الجمع اثنين فما أكثر . والقول بالعموم وحده وانكار الخصوص هو تحويل للخطاب الى مبدأ كلى صورى شامل وانكار للبعد الفردى ، التزام بالعزيمة دون الرخصة وبالقاعدة دون الاستثناء . كما أن اثبات الخصوص دون العموم هو انكار أن أفعال الإنسان إنما هى أنماط عامة للسلوك تنطبق على كل إنسان فى كل زمان وليست أسماء أعلام خاصة تطلق على فرد معين أو جماعة معينة فى زمان معين ومكان معين . بل أن الفعل الفردى لا يكون كذلك الا اذا كان نمطا عاما ، قائما على مبدأ عام . العموم والخصوص اذن واجهتان لشيء واحد يمكن تخصيص العام كما

يمكن تعميم الخاص . لا يوجد عام الا ويمكن تخصيصه ولا خاص الا ويمكن تعميمه (٣٨٧) . وصيغة العموم هي الاصل . ولا يتحول الى خصوص الا بخصص من السنة أو الاجماع أو القياس . ولكن هل يكون العقل مخصصا ؟ في هذه الحالة يكون العقل مؤولا لا مخصصا ، فالتخصيص نص من جنس العموم . وان لم يكن في الوعد تخصيص ففى الوعيد تخصيص لان تحقيق الوعد مبدأ عام في حين ان تخصيص الوعيد من رفعة القدر (٣٨٨) . ومن صفات التخصيص ان يكون العموم ظاهرا وأن لا يتأخر

(٣٨٧) أقسام العموم والخصوص ، العموم عين الشمول والخصوص للأفراد ، صيغ الجمع ، أقل الجمع ، الاصول ص ٢١٨ — ٢١٩ ، الفصل ج ٢ ص ٣٥ ، ص ٤٥ — ٤٦ ، التنبيه ص ٥٤ ، وعند ابن الراوندى والمرجئة قد يكون الخبر خاصا يعم واحدا عاما يعم اثنين ، وقد يكون عاما خاصا في اثنين من نوع واحد . وعند عباد بن سليمان الخاص لا يكون عاما والعام لا يكون خاصا ، مقالات ج ٢ ص ١١٩ — ١٢٠ ، وعند الاباضية كل شيء أمر الله به عباده فهو عام وليس بخاص ، وليس في القرآن خصوص ، الملل ج ٢ ص ٥٤ ، لذلك كان للعلماء مذهبان : عموم ، وعموم مع تاويل ، الارشاد ص ١٩٨ — ١٩٩ ، ص ٢٥١ — ٢٥١ ، ولكن عند الجمهور الخطاب له عموم وخصوص والخلاف في التحديد وليس في المبدأ . فقد اختلفت المرجئة في الامر والنهى على العموم أم لا على فرقتين (أ) على الخصوص حتى تأتى دلالة العموم (ب) على العموم حتى تأتى دلالة التخصيص ، مقالات ج ١ ص ٢٠٨ — ٢١٠ ، وعند محمد بن شبيب العموم الذى يقصد به الخصوص كما تجيز اللغة . وقد أنكر المرجئة أن يكون للعموم لفظة موضوعة له . والامر كذلك عند المعتزلة طبقا للمسائل التى يعرضها القاضى عبد الجبار : في بيان ما يصير العام عاما والخاص خاصا ، في أن العام قد يقع خاصا ، والخاص قد يقع عاما ، في بيان أن ما يصير العام خاصا والخاص عاما ، وأنه يجب أن يكون مقارنا لهما ، الوجوه التى عليها يحسن الخبر العام والخاص والوجوه التى عليها يقبحان وما يتفق ذلك في الشاهد والغائب وما يختلف فيه ، المغنى ج ١٧ ص ١٤ — ٣٠ ، في أقسام الأدلة التى يختص بها العموم ويتبين بها المراد بالخطاب المجمل ، المغنى ج ١٧ ص ٨٧ .

(٣٨٨) التخصيص بالسنة والاجماع والقياس ، اذا سمع السامع المخبر فظاهره على العموم ان لم يكن في العقل ما يخصه ، عند النظام الخبر على العموم حتى يتصفح القرآن والاجماع والاخبار من أجل التخصيص ، وعند أبى الهذيل والشحام ، العموم لفظة ، مقالات ج ١

عنه والا كان نسخا (٣٨٩) .

وبعد العموم والخصوص يأتي المجمل والمفسر وهما المفهومان اللذان يشعلان أساسا المحكم والمتشابه والظاهر والمأول . فالمجمل هو الذي يحتاج الى تفسير وبالتالي فتعريف كل مفهوم يتم بالمفهوم الآخر . فهما مفهومان متضايقان أو متقابلان أو متضادان . أما التأويل خاصة الباطني منه فهو خروج على قواعد التفسير ، والظاهر هو امساك عنها . ويكون المجمل في عدة مواطن . فقد يكون الاجمال في الحكم والمحكوم فيه وهو أشد أنواع الاجمال . فالتنص هنا يحتوى على معنى عام لم يتحول بعد الى حكم في الزمان والمكان ولا يتوجه الى محكوم فيه بعينه . وقد يكون الاجمال في الحكم فقط في حين أن المحكوم فيه معلوم . وهو اقل اجمالا من الاول . فالحكم هو الذي يحتاج الى أن يتحول من معنى عام الى حكم خاص طالما أن المحكوم فيه قد تحدد من قبل . وقد يكون الاجمال في المحكوم فيه في حين أن الحكم معلوم . وهو عكس الحالة السابقة لان الاجمال هذه المرة في الانسان الذي يتوجه اليه الحكم في

ص ٣١٠ ، واختلفت المرجئة اذا وردت الاخبار وظاهرها العموم (أ) الخبر بالعذاب يتوقف فيه لجواز الاستثناء (ب) الوعد ليس فيه استثناء والوعيد فيه استثناء وذلك أيضا بحكم اللغة ، مقالات ج ١ ص ٢٠٧ - ٢٠٨ ، عند بعض علماء اللغة الاثابة (الوعد) تقع ، والعقاب (الوعيد) لا يقع وبحكم اللغة ، مقالات ج ١ ص ٢١٠ ، عند المرجئة ليس يجوز في عموميات الوعيد أن تحمل على الشمول والاستفراق فاللفظة ليست موضوعا لهذا المعنى ، الشرح ص ٦٠٥ - ٦٠٦ .

(٣٨٩) لا يجوز أن يقع في خطابه التخصيص أو الاستثناء على وجه لا يظهر ، في مفارقة حال من ليس بمخاطب للمخاطبين ، في البيان وافتراق أحوال المخاطبين فيها يفترقون فيه ، واتفاقهم فيها يتفقون ، بيان المراد بالخطاب لا يجوز أن يتأخر عن وقت الخطاب الى الحاجة ، هل يجوز أن يتأخر التخصيص والاستثناء عن حال سماع الخطاب ، فيما يجب أن يرتب خطاب الله عليه عند وروده ، المغنى ج ١٧ ص ٥٤ - ٥٩ ، الفصل ص ٦٥ - ٧١ .

حين أن الحكم قد تحول من قبل من معنى عام الى حكم خاص . وقد يكون الاجمال فى الحكم والمحكوم له ولكن المحكوم عليه معلوم . وفى هذه الحالة يكون المعنى ما زال عاما ولم يتحول بعد الى حكم وفى الانسان الذى يتوجه اليه الحكم فى حين أن الفعل الخاص وهو المحكوم عليه معروف . يدل اذن المجمل والمفسر وهو ما سماه الاصوليون فى علم أصول الفقه المجمل والمبين على بعد الانسان الفردى وفعله الذى يتوجه اليه الحكم فى حين يدل الخاص والعام على بعد الانسان ايضا من حيث هو فرد أو جماعة . المجمل هو القول والمبين هو الفعل ، ولما كان القول أوسع نطاقا من الفعل احتاج المجمل الى تبين (٣٩٠) .

ويدخل المحكم والمتشابه أيضا كحالة خاصة فى المجمل والمفسر من أجل احكام الزمان والمكان للفعل الانسانى . لذلك كانت مواطن الاجمال الباقية خاصة باللفظ والمعنى . فقد يكون الاجمال فى اللفظ من جهة صلاحه لمعنيين حتى يتم اختيار أحدهما طبقا للزمان والمكان أى الواقعة التى يتم فيها الفعل . وهذا هو حال المحكم والمتشابه . وقد يكون الاجمال فى اللفظ فى نفسه معلوما ثم صار مجعلا باستثناء مجمل ، وهذا هو حال المستثنى والمستثنى منه . وقد يكون الاجمال فى اللفظ معقول المعنى لغويا وضعت الشريعة له شروطا مثل الفاظ الصلاة والزكاة ولكنه فى حاجة الى تأويل آخر أى اخراج اللفظ من معناه الاصلى الى معنى آخر لوجود دليل أو اشارة أو قرينة . وهذا هو حال الظاهر والمؤول (٣٩١) .

(٣٩٠) المجمل الذى يحتاج الى تفسير أقسامه سبعة ١ — الاجمال فى الحكم والمحكوم فيه ٢ — الاجمال فى الحكم والمحكوم فيه معلوم ٣ — الاجمال فى الحكم والمحكوم عليه معلوم ٤ — الاجمال فى الحكم والمحكوم له والمحكوم عليه معلوم . والحالات الاربعة الاولى هى حالات المجمل والمفسر ، الاصول ص ٢٢٠ — ٢٢١ .

(٣٩١) والحالات الثلاثة التالية هى التى تدخل فى المحكم والمتشابه وفى المستثنى والمستثنى منه وفى الظاهر والمؤول وهى ٥ — الاجمال فى

=

م ٢٠ — النبوة — المعاد

والمحكم هو الواضح الذى ليس فى حاجة الى تأويل فى حين يحتاج المتشابه . وهو الذى يشير الى معنى واحد فى حين يشير المتشابه الى معنيين يتم ترجيح أحدهما دون الآخر حتى يمكن الإشارة الى واقعة واحدة دون الأخرى . ويمكن معرفة المتشابه فهو ليس سرا . وبالتالي لا يكون نموذج التشابه الحروف الأولى من السور . فهذه تدخل فى حساب الأسلوب الجمالى واللغوى كما هو معروف فى الأساليب الأدبية . المحكم هو الذى لا تأويل له غير تنزيهه على عكس المتشابه الذى له تأويل . وقد يستعمل تعبير الالفاظ المشتركة للمتشابهات مثل الوجه واليد والعين . وليس نموذج التشابه هو القصص لانه لا يحتوى على معنيين . ولو كان متشابها لما أدى وظيفته فى ضرب الأمثلة لحقائق التاريخ المستمدة من سلوك الأفراد والجماعات وتاريخ الشعوب . فالقصص ليس متشابها لان الغرض منه ليس وصف التاريخ واعطاء أخبار تاريخية بل وصف التجربة البشرية وايجاد دلالتها فى لحظة اكتمال الوحي واستقلال الشعور الانسانى . كما ان القصص للاحياء والاقناع وليس لاستنباط الاحكام ، للترويح على النفس وليس للتشريع . وليس المتشابه هو أمور المعاد وشؤون الآخريات فهذه يمكن تأويلها مجازا تعبيرا عن رغبة الانسان فى عالم تسوده العدالة المطلقة فى مقابل هذا العالم الذى يعيش فيه الظالم ويشقى فيه العادل ، عالم تنكشف فيه الحقيقة فى مقابل هذا العالم الذى تسوده الاقنعة والدوائر . وقد يكون المحكم هو الوعد والمتشابه هو الوعيد نظرا لاحتياله معنيين ، التخويف أو العقاب ، توجيه السلوك أو تنفيذ التهيب ، والاول يحقق النفع الفعلى والهدف من الوعيد فى حين ان عدم تحقق الثانى يدل على علو القدر ورفعة المنزلة .

اللفظ من جهة صلاحه لمعنيين ٦ - الاجمال فى اللفظ فى نفسه معلوم وصار مجعلا باستثناء مجمل ٧ - الاجمال فى اللفظ معقول المعنى لغويا وضعت الشريعة لها شروطا مثل الفاظ الصلاة والزكاة ... الخ وهذه هى أقسام الجملات فى الكتاب والسنة وكلام الناس ، وكل نوع يصير معلوما بدليل وقرينة . الاصول ص ٢٢١ - ٢٢٢ .

فإذا كان الحكم عقاب الفاسق والمتشابه ما خفى عقابه فقد يكون ذلك أيضا لخطورة الفسق أى خروج العمل على النظر وعدم تطابق الفعل مع القول . والحقيقة أن الحكم والمتشابه دافع على البحث والنظر وصارف عن الجهل والتقليد . كما أنه يدل أيضا على درجة عالية من الفصاحة وتذوق اللغة كما هو الحال في الحقيقة والمجاز . وكل جهد هو في النهاية ثواب أعظم (٣٠٢) .

أما الظاهر والمؤول فانهما يكونان لب تحليل الخطاب خاصة المؤول فالتأويل سلاح ذو حدين . يمكن أن يفيد في ضبط الاحكام والاستدلال عليها وبالتالي اثباتها من أجل تحقيقها وهذا هو التأويل اللغوى . ويمكن أيضا أن يقضى على الاحكام ويرفعها من أجل نفيها أو إسقاطها وهذا هو التأويل الباطنى . يقوم التأويل اللغوى على طبيعة اللغة وصلتها بالفكر في حين يقوم التأويل الباطنى على صلة اللغة بالشئ . الاول تأويل أولى يبنى الصورة الفنية بينها الثانى تأويل مآدى يبنى الشئ . الاول تأويل نظرى يهدف أولا الى معرفة المبدأ بينها الثانى تأويل عملى يهدف الى تغيير الواقع مباشرة . ومع ذلك فان هدف التأويل اللغوى

(٣٩٢) عند أبى بكر الاصم من المعتزلة محكمات تعنى حججا واضحة ، وعند الاسكافى هى التى لا تأويل لها غير تنزيلها على عكس المتشابهات ، مقالات ج ١ ص ٢٦٩ — ٢٧٠ ، الاصول ص ٢٢٢ ، وعند مالك والشافعى وجمهور الامّة المتشابهات هى ما اشتبه على اليهود من الم ، المر ، المص . . . الخ مقالات ج ١ ص ٢٧٠ ، وقد يستعمل تعبير الالفاظ المشتركة للمتشابهات مثل الوجه واليد والعين ، الفصل ج ١ ص ٦٥ ، وقد ذهب البعض الى تشابه القصص ، مقالات ج ١ ص ٢٧٠ ، وعند الاصم المحكمات هى التى احتج الله بها على المقربين بوجودها كاحتجاجه على المشركين . والمتشابه الذى احتج به على المشركين فى البعث والنشور ، الاصول ص ٢٢٢ ، وعند بعض المعتزلة مثل واصل بن عطاء وعمر بن عبيد ، المحكمات من القرآن وعيد الفساق بالعقاب والمتشابهات ما أخفى الله عن العباد عقابه وقد فسره كالنظرة والكذبة ، الاصول ص ٢٢١ — ٢٢٢ ، ويذكر القاضى عبد الجبار ثلاثة أسباب لوجود التشابه (أ) أنه داعية لنا للبحث والنظر وصارفا عن الجهل والتقليد (ب) أنه تكليف أشق وثواب أعظم (ج) أنه أعلى طبقات الفصاحة ، الشرح ص ٥٩٩ — ٦٠١ .

احكام المبدأ النظرى من أجل تحقيق الفعل فى حين أن التأويل الباطنى يهدف الى اسقاط الشرائع وابطال الحدود . هدف الاول الخارج والتحقق وهدف الثانى الداخلى والتأمل . وتأويل الشريعة لا يعنى رفعها أو تبديلها أو تجسيها . فالشرائع أفعال ، والأفعال تهدف الى تحقيق أبنية مثالية للعالم (٣٩٣) . التأويل منهج حق قد يرد به باطل اذا كان الغرض منه هدم الشريعة والقضاء على فاعليتها فى العالم . واذا توجه التأويل اللغوى الى الافعال فإن التأويل الباطنى يتوجه الى الطبيعة والكون أى التأويل الباطنى للظواهر لتأويل الطبيعة الخارجية واستشراف ظواهرها فيما وراء اللغة . التأويل اللغوى تأويل للنصوص فى حين أن التأويل الباطنى تأويل للطبيعة ، وتأويل الطبيعة هو فى الحقيقة اسقاط العواطف والانفعالات الانسانية على ظواهر الطبيعة ، فالطبيعة خالية من المعنى ، والانسان هو الذى يسقط من شعوره المعانى على الطبيعة كما هو الحال فى اختبارات الاسقاط . واذا كان الهدف من التأويل اللغوى تثبيت حقائق الوعى وازالة الشك فيه ، فى حين أن التأويل الباطنى يهدف الى هدم حقائق الوعى وتثبيت الشك فيه لان زعزعة النظر أولى درجات الانسياب فى العمل . لذلك كان التأويل اللغوى علنيا يذاع ، فى حين أن التأويل الباطنى سر يكتم ، وبينما لا يفسر التأويل اللغوى الا المعانى يفسر التأويل الباطنى الرموز . فالنصوص كلمات ، والكلمات حروف ،

(٣٩٣) تأولت الباطنية أصول الدين على الشرك وأحكام الشريعة على وجوه تؤدي الى رفع الشريعة أو الى مثل أحكام المجوس . أباحوا لاتباعهم نكاح البنات والاخوات وشرب الخمر وجميع الملذات ، الفرق ص ٢٨٥ — ٢٨٦ ، تأولوا كل ركن من أركان الشريعة ، فالصلاة موالاة الامام ، والحج زيارته وادمان خدمته ، والصوم الإمساك عن افشاء سر الامام ، والزنى افشاء سرهم بغير عهد وميثاق . من عرف معنى العبادة سقط عنه فرضها « واعبد ربك حتى يأتيك اليقين » (الحجر : ٩٩) ، واليقين هو معرفة التأويل ، الفرق ص ٢٩٦ ، اسقطوا العبادات ، وأباحوا الخمر ونكاح المحرمات ، الفصول ص ٣٣٠ ، وهذان المعنيان لفعل Interpreter أى يفهم ويفسر ويؤول من ناحية ويعرف وينفذ ويحقق من ناحية أخرى .

والحروف اعداد ، والاعداد أسرار (٣٩٤) . واذا كان التأويل اللغوى يقوم به فرد واحد فان التأويل الباطنى يحتاج الى معلم . الاول يضع حقائق موضوعية لايصالها للناس والثانى يستخرج الحقائق من قلوب السامعين وتوليدها منها دون اىصال حقائق له . واذا كان التأويل اللغوى يهدف الى معرفة الحقيقة فان التأويل الباطنى يهدف الى التأثير على الناس . والتأثير ليس فقط منهجا فى الفهم بل ايضا منهج فى الاقتناع والايحاء عند الخصوم للتشكيك والتضليل . لا يعتمد على العقل بقدر ما يعتمد على الايحاء الباطنى . فاذا اعتمد التأويل اللغوى على قواعد اللغة فان التأويل الباطنى يعتمد على التحليل النفسى والاجتماعى للسامع لمعرفة كيفية اقتناعه والتأثير عليه (٣٩٥) . واذا كان التأويل اللغوى لا يتعلق

(٣٩٤) معانى حروف الهجاء فى أوائل السور فى التأويل الباطنى تسعة وعشرون حرفا . وقد أعجم بعضها بالنقط طبقا لعلم أسرار الاعداد ، الفرق ص ٣٠٥ .

(٣٩٥) لذلك يقول أنصار التأويل الباطنى لدعاتهم : لا تتكلموا فى بيت فيه سراج ويعنون به « من يعرف علم الكلام ووجوه النظر والمقاييس » ، أو « لا تطرحوا بذركم فى أرض سبخة » أى منع دعائهم من اظهار بدعتهم عند من لا تؤثر فيهم . وسموا قلوب أتباعهم الاغنام أرضا زاكية ، الفرق ص ٢٩٨ ، ولهم مناهج نفسية فى ذلك تقوم على عدة خطوات محددة منها (أ) التدليس ، وهو قولهم للفر الجاهل بأصول النظر والاستدلال ان الظواهر عذاب وباطنها رحمة . فاذا سأل عن الباطن أخذوا عليه العهد والميثاق . فاذا حلف لهم ربطوه وذكروا له من تأويل الظواهر ما يؤدى الى رفعها فيدخل فى الزندقة ويتظاهر بالاسلام كاتبا الاسرار (ب) التأنيس وهى قريبة من درجة التفرس ، وهى تزيين ما عليه الانسان فى مذهبه فى عينيه ثم سؤاله بعد ذلك عن تأويل ما هو عليه وتشكيكه فى أصول دينه . فاذا سأل المدعو قيل علمه عند الامام . فيصل الى درجة التشكيك ، ويرى فى الظواهر والسنن غير مقتضاها فى الفقه يتركب المحظورات ويترك العبادات ، (ج) الربط ، وهو تعليق نفس المدعو بطلب تأويل اركان الشريعة . فلما أن يقبل منهم تأويلها على وجه يؤول الى رفعها واما أن يبقى على الشك والحيرة فيها . فاذا مال المدعو الى أبى بكر وعمر قيل له لهما حظ فى تأويل الشريعة لذلك استصحب النبى أبى بكر فى الغار ثم الى المدينة وأفضى اليه بالتأويل (د) التفرس ، وهو أن من شرط الادعى أن يكون قويا على التلبس عارفا بوجوه تأويل الظواهر لردها الى

بالاحكام بقدر ما يتعلق بالاعتقادات فان التأويل الباطنى يهدف الى العمليات والنظريات معا حتى يفك الارتباط بين الحكم والفعل بتدخل المعانى والنظريات نيتوه العقل فيها ويفقد توجهاته العملية (٣٩٦) . واذا كان التأويل يعنى لغويا العودة الى الاصل فان التأويل الباطنى يرجع الوحي الى النبوة ، ويرجع النبوة الى مصدر الوحي . ومع ما فى هذا من ميزة فى القضاء على تشخيص الوحي فى شخص النبى فانه مع ذلك يقع فى تشخيص مقابل وهو تشخيص الوحي فى شخص الامام أو فى شخص الله (٣٩٧) .

والحقيقة ان التأويل له أسسه الاجتماعية والسياسية المحلية وليس ناشئا عن مصدر خارجى يونانى أو غيره . كما لم تأت التأويلات الباطنية من مصدر عربى سابق . فالنظريات لها نشأتها الاجتماعية والسياسية (٣٩٨) .

الباطن (هـ) الاغمار بالتشكيك . وهو أن يسألوه عن مسألة من احكام الشريعة ويوهموه أن فيها خلاف معانيها الظاهرة أو عن مسائل فى المحسوسات ويوهمونه بأن فيها علوا لا يحيط بها الا زعيمهم مثلا : لم صار للانسان أنفان ولسان واحد ولم صار للانسان ذكر واحد وخصيتان ؟ الفرق ص ٢٩٨ — ٣٠١ .

(٣٩٦) ومن مسائلم فى احكام الفقه سؤالهم : لم صارت صلاة الصبح ركعتين والظهر اربعا والمغرب ثلاثا ؟ لم صار فى كل ركعة ركوع واحد وسجدة واحدة ؟ ولم كانت العقوبة بقطع اليد فى السرقة وفى الزنى بالجسد ؟ فيقولون للغر : علمها عند اماننا المأذون له فى كشف الاسرار ؟ واعتقد أن المراد بالظواهر غير ظاهري . فأخرجوه بهذه الحيل عن العمل بالشريعة ، فاذا تركها استحل المحرمات وكشفوا له القناع ، الفرق ص ٣٠٦ .

(٣٩٧) النبى هو الناطق والوحي أساسه الفائق ، والى الفائق تأويل الناطق على ما تراه يميل اليه هواه . فمن صار الى تأويله الباطن فهو من الملائكة البررة ومن عمل بالظاهر فهو من الشياطين الكفرة ، الفرق ص ٢٩٦ .

(٣٩٨) كيف يكون زعماء الباطنية مخصصين بمعرفة علل ذلك وقد ذكرته الاطباء والفلاسفة فى كتبهم . وصنف أرسطاطاليس فى طبائع

التأويل من حيث المبدأ محاولة للبحث عن الحقائق فيما وراء الالفاظ والوقائع التى تشير اليها المعانى ولكنه من حيث الواقع قراءة مذهب كل انسان فى النص والتعرف على نفسه فيه تدعيها لمواقفه وهما لمواقف الخصوم فى مجتمع النص فيه سلاح وسلطة . فالتأويل هو منهج جبر النص للدفاع عن المذهب ثم تكييف النص حسبه . فالمذهب هو الاساس والنص هو الفرع (٣٩٩) . ولما كان خلاف المذاهب هو فى الحقيقة التعبير الايديولوجى للصراع على السلطة كان التأويل الباطنى أحد وسائل زعزعة السلطة القائمة . والمعارضة التى تبنت التأويل الباطنى اما الشعبية التى كانت تريد ارجاع الملك الى العجم دون العرب أو قبائل العرب التى لم تخرج النبوة منها . وهذه هى صفوة المعارضة أو قيادتها بالاضافة الى العامة التى لا تقتدر على مناهج النظر وطرق الاستدلال (٤٠٠) . وفى مقابل الباطنية

=
الحيوان كتابا ؟ وما ذكرت الفلاسفة من هذا النوع شيئا مسروقا من حكماء العرب الذين كانوا قبل زمان الفلاسفة . وقد ذكرت العرب فى أشعارها وأمثالها جميع طبائع الحيوان . ولم يكن فى زمانها باطنى ولا زعيم للباطنية . وانما أخذ أرسطاطاليس الفرق بين ما يلد وما يبيض من قول العرب فى أمثالها ، الفرق ص ٣٠٧ — ٣٠٨ .

(٣٩٩) تأولت الباطنية القرآن والسنة لموافقة أسسهم ، الفرق ص ٢٨٥ ، غرض الباطنية الدعوة الى دين المجوس بالتأويلات ، الفرق ص ٢٩٣ ، يتأولون الملائكة على دعائهم الى بدعتهم ويتأولون الشياطين والابالسة على مخالفيهم ، الفرق ص ٢٩٦ ، يتأولون الآيات والاخبار وفقا لضلالتهم ، الفرق ص ٣٠٠ ، يتأولون شرائع الاسلام وفق مذاهب المجوس أيام المأمون ، الاصول ص ٣٢٣ .

(٤٠٠) وسبب ذلك أن المجوس فى زمان المأمون تشاوروا فى استدراك ملكهم فعملوا عجزهم عن قهر المسلمين فدبروا فى تأويل أركان الشريعة على وجوه تؤدي الى رفعها وانتدب لذلك حميدان بن قرمط زعيم القرامطة وعبد الله بن ميمون القداح جد زعيم الباطنية بمصر وخالفها مع أتباعها المسلمين فى التوحيد والنبوات وفى تأويل الآثار والآيات ، الاصول ص ٣٢٩ — ٣٣٠ ، والذى يروج مذهب الباطنية اصناف (١) العامة الذين قلت بصائرهم بأصول العلم والنظر كالنبط والاكرد وأولاد المجوس (ب) الشعبية الذين يرون تفصيل العجم على العرب ويتبنون عود الملك الى العجم (ج) اغنام بنى ربيعة من أجل غيظهم من مضر لخروج النبی منهم . يقول

=

تخرج الظاهرية تتمسك بظاهر النصوص (٤٠١) . قد يكون ذلك دافعا عن السلطة القائمة ومنعا لايجاد مضمون جديد للنص غير مضمون السلطة ، ودافعا جديدا له غير واقعة السلطة . وبالتالي تم « قفل » النص وتثبيته وعدم تحريكه حتى لا يقوم بتوجيه الواقع وتغيير النظام القائم . وقد يصل الامر الى حد تكفير المتأولين مثل باقى فرق المعارضة باعتبارها فرقا هالكة . فكل فرق تكفر الفرق المخالفة . ولما كانت الفرقة التى تكفر المتأول فى السلطة والتى تقوم بالتأويل فى المعارضة ، كفرت السلطة المعارضة تحت ستار التأويل وتحت شعار المحافظة على ظاهر النص (٤٠٢) . وقد تعطى شرعية الامسك عن التأويل بتأويل بعض النصوص كما تعطى شرعية التأويل بتأويل نفس النص . فسواء كان

الباطنى : قومك أحق بالملك من مضر ، الشريعة المضرة لها نهاية ، وقد دنا انقضاؤها ، وبعدها يعود الملك اليكم . ثم يذكر لهم تأويل انكار الشريعة على التدريج حتى يصير ملحدا بما يستثقل العبادات ويستحل المحرمات ، الفرق ص ٣٠٠ — ٣٠١ .

(٤٠١) أهل السنة تأخذ النصوص على ظواهرها ، وكل اخراج لها كفر ، النسفية ص ١٤٨ ، الفصل ج ١ ص ٦٥ ، من أحال شيئا من الالفاظ اللغوية عن موضوعاتها فى اللغة بغير نص محيل لها ولا باجماع أهل الشريعة فقد فارق حكم أهل العقول والحياء ، الفصل ج ٣ ص ٢٢ ، وليس لاحد ان يصرف هذه اللفظة عن موضوعاتها فى اللغة برأيه من غير نص ولا اجماع ، ولو جاز هذا لبطلت الحقائق ولم يصح التفاهم ، الفصل ج ٣ ص ٢٢ ، وأما جماع اللغات فكل لغة لا ينكر أحد فيها القول ، الفصل ج ٣ ص ٦٦ ، وقد أقرت المرجئة التنزيل وجددت التأويل ، التنبيه ص ١٥١ — ١٥٢ .

(٤٠٢) اختلفت المرجئة فى اكفار المتأولين على عدة فرق (ا) لا تكفر احدا الا ما أجمعت الامة على اكفاره (ب) ويكفر شمر من يرد قولهم فى القدر والتوحيد ويكفرون الشاك فى الشاك (ج) وعند جهم الكفر هو الجهل بالله فقط ، مقالات ج ١ ص ٢١٣ ، وعند البعض منهم كل مرتكب معصية بتأويل أو بغير تأويل فهو فاسق . فكل معصية فسق ، ويفسقون الخوارج بسفكهم الدماء وسبيهم الناس وأخذ الاموال ، وعند أبى الهذيل من شبه الله بخلقه أو جور فهو كافر ، مقالات ج ٢ ص ١٥١ — ١٥٢ ، أما الإباضية فتستتيب مخالفتهم فى تنزيل أو تأويل والا قتلوا ، الفرق ص ١٠٧ .

الامر نهيا عن التأويل أو أمرا بالتأويل نفى كلتا الحالتين يحتاج الى تأويل (٤٠٣) . والحقيقة أن التأويل ضرورة ولا يكثر من يقوم به . وحتى لا ينتج عن التأويل قول خاطيء يؤدي الى فعل خاطيء كانت هناك قواعد للتأويل وشروط للمفسر مثل العلم باللغة العربية وبأسباب النزول والوعى بالمبادئ النظرية ، التوحيد والعدل ، والحاجات العملية لجمهور المسلمين (٤٠٤) .

وبالإضافة الى هذه المبادئ اللغوية : العام والخاص ، والمجهل والمبين ، والمحكم والمتشابه ، والظاهر والمؤول ، هناك أيضا أدلة تتجاوز اللغة الى المعنى مباشرة سماها الاصوليون في علم الاصول دليل الخطاب أو لحن الخطاب أو فحوى الخطاب . ويعنى المفهوم أو دليل الخطاب الذهاب الى المعنى الشامل الكلى داخل الالفاظ . ويسمى أيضا مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة أى ادخال كل معنى يتفق مع اللفظ فيه واخراج كل معنى يخالف اللفظ منه . ويدخل فى ذلك السياق أى المعنى الكلى للجملة الذى قد لا تفيد الالفاظ المفردة . فاذا لم تند الالفاظ فى مفرداتها فانها تفيد بسياقها فلا يوجد خطاب الا وله متعلق ، وقد يكون متعلق الخطاب

(٤٠٣) هذا هو الصراع حول الآية المشهورة « ولا يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » والخلاف حول الوقف هل بعد « الله » وبالتالي ينهى عن التأويل أم يكون الوقف بعد « العلم » وبالتالي يؤمر بالتأويل ؟ والقضية ليست فى الوقف ، القراءتان منقولتان . ولكن كل رأى يجد فى القرآن ما يبرره . عند اهل الظاهر الوقف الاول اصح (ابن عباس ، ابن مسعود ، ابن ابي كعب ، ومصحف أبى) ، وهو قول مالك والشافعى والحارث المحاسبى وعبد الله بن سعيد والقلانسي ، الاصول ص ٢٢٣ ، مقالات ج ١ ص ٢٧٠ ، والوقف الثانى لدى المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة . فلا بد أن يكون فى كل امة من العلماء من يعلم ، الاصول ص ٢٢٢ — ٢٢٣ ، الفصل ج ٣ ص ٥٧ ، الشرح ص ٦٠٢ — ٦٠٤ .

(٤٠٤) فى الصفة التى يجب أن يكون عليها المفسر لكتاب الله ، اللغة العربية ، النحو ، الرواية ، الفقه ، أصول الفقه ، التوحيد والعدل ؛ التفسير ، الشرح ص ٦٠٦ — ٦٠٨ .

فيما بين السطور (٤٠٥) .

ولما كانت الدلالة ليست فقط لغوية بل ايضا فعلية فان تحليل الخطاب ليس هو الطريق الوحيد للدلالة بل ايضا أفعال النبي . فدلالة فعل النبي مثل دلالة الخطاب . ورؤية الدلالة مثل فهمها ، وادراك الدلالة مثل تصورها . وما دام الرسول قدوة وفعل نموذج فان دلالاته تصبح عامة للناس جميعا . فأنفعاله تنفيذ لاوامر وتمثل لها . وانما يكون الخلاف في وجه الدلالة هل هو الوجوب أو الندب أو الاباحة . ومن ثم كانت دلالة الأفعال لا تستقل بذاتها بل هي دلالات مساعدة لدليل الخطاب حامل للدلالات الاولى . فالوحي خطاب قبل أن يكون فعلا ، ورسالة قبل أن يكون رسولا (٤٠٦) .

(٤٠٥) مفهوم الخطاب هو ما يدل عليه الخطاب من حكم ما لا يدخل في لفظه بموافقته في معناه . ودليل الخطاب هو دلالة الخطاب على خلاف حكمه في غير تناوله الخطاب (الشافعي) ، الاصول ص ٢٢٣ — ٢٢٤ ، في أنه لا بد في خطابه تعالى من فائدة ومراد وما يتصل بذلك ، في أنه لا يجوز أن يفيد بخطابه وما لا تعلق للخطاب به ، في أن ما يريده تعالى بالخطاب ويفيده به لا بد من أن يدل عليه ، المغنى ج ١٧ ص ٣٩ — ٤٢ .

(٤٠٦) في بيان احكام الافعال : ١ — ما فعله ممثلا لامر قد أمر ٢ — أن يكون فعله بيانا لجهلة وجملة وهو على الوجوب أو الندب ٣ — ما يفعله من المباحات ٤ — قضاؤه بين خصمين في شيء فهو على الوجوب ٥ — ما فعله بين شخصين على التوسط بينهما فيكون على الاستيجاب ٦ — اقامته للحدود والعقوبات على الوجوب ٧ — ما كان تصرفا منه في ملك غيره موقوف على معرفة سببه ٨ — ما كان من بيان فعله بفعله ٩ — تركه انكار ما فعله بهضرتة فيكون على الاباحة ١٠ — أفعاله التي تجرى مجرى القرب مما ليس فيه نص على حكمه اختلف فيها هل هي على الوجوب أو الندب أو الاباحة ، الاصول ص ٢٢٥ — ٢٢٦ ، الكلام في أفعال الرسول ومراتبها ، أقسام الأفعال ، ما يختص به النبي من الأفعال الشرعية ، في أن الفعل بمجرد لا يدل على الأحكام ، في أن الفعل لا يقتضي أن حكمنا حكم في أفعاله ولا وجوب الناس به والاتباع ، في بيان ما تقوله في أفعاله ، في الكلام على من قال أن أفعاله على الوجوب ، في كيفية التأسي به ، في أحكام أفعاله وتركه وأقواله وسكوته وإقراره وإنكاره ، المغنى ج ١٧ ص ٢٤٦ — ٢٧١ .

وعلى هذا النحو تصب مباحث علم أصول الدين في علم أصول الفقه ، ويجد النظر تحقيقه في العمل ، وتهبط النبوة من الايمان بالملائكة والغيب الى فهم الرسالة من أجل قضاء المصالح والسعى بين الناس .

ج - تحقيق الرسالة . وكما صب علم أصول الدين في علم أصول الفقه في الأدلة الأربعة وفي تحليل الخطاب فإنه يصب هذه المرة في علم الفقه تأكيداً على الانتقال من المضمون النظرى للنبوة الى المضمون العملى . وتحقق الرسالة في العبادات وفي المعاملات ، في الشقين الرئيسيين لعلم الفقه . وتتركز العبادات في أركان الاسلام الخمسة . وليس المهم فيها هو اعادة تكرار المادة الفقهية بل معرفة دلالتها على أصلى المعدل والتوحيد . ليس المهم ممارستها كما بل دلالتها كيفاً . بل ان الاهم من ذلك كله هو الانتقال من أصولها النظرية في علم التوحيد الى دلالتها العملية في العبادات في علم الفقه الى الممارسة العملية في المجتمعات . فالشهادتان لم يتم التركيز عليهما بالرغم من أنهما أساس باقى العمليات ، في عمليتى النفسى والااثبات ، في حركتى الرضى والقبول ، والعصيان والطاعة . وقد يكون السبب هو دخولهما في باب الاسماء والاحكام أى في النظر والعمل باعتبارهما صيغة القول والقرار . فالشهادتان ليستا باللسان والقول فقط بل بالتصديق والفعل . ليستا فى الداخل فقط فى الذهن والقلب ، وهو أضعف الايمان ، بل فى الخارج أيضاً بالكلمة والفعل ، باللسان واليد . والشهادة ضد الكتبان والصمت « ومن يكتم الشهادة فإنه آثم قلبه » . والصلاة احساب بالزمان وبأداء الفعل فيه . واقترب من الافعال الخلقية واجتماع وتعارف ، وتباحث فى أحوال المسلمين . النية شرطها حتى لا تكون نفاقاً وكسباً للمال أو الشهرة أو الجاه أو تعمية على السرقة والنهب والاحتيال . ليست طاعة لأمير المؤمنين اماماً بل تأدية لواجب الامة انتساباً . تتلوها الزكاة أى حق الجماعة على الفرد فى أمواله ، وسيولة للمال فى المجتمع ضد اكتناز الثروات بلا استعمال . والصوم تهذيب للنفس وشحذ للارادة وعلان على تجاوز الانسان لنفسه ولعالمه ، وعيش على مستوى الجماعة ، واحساس بحاجات الفقراء ، وبأحوال المساكين . والحج اجتماع للمسلمين فى زمان ومكان معين لبحث أمور

الامة ووحدها ، والممارسة العملية للوحدانية في العمل . وفوق ذلك كله يأتي ركن الجهاد الذي يتصل بالركن الاول ، الشهادتين ، فالطرفان يلتقيان . فالشهادة والشهيد من نفس المصدر « شهد » . فالشاهد والشهيد صنوان . ويكون الجهاد من أجل فكرة قبولاً ورفضاً ، ويكون بالعقل والمحااجة ، ويكون بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ويكون بالنصيحة ، ويكون جهاداً فعلياً ، جهاد الاعداء في حالة الظلم والعدوان والاعتداء واحتلال الاراضى والاخراج من الديار ونهب الثروات واستباحة الحرمات وامتهان الكرامات . فاذا ما تم تحرير اراضى المسلمين ووحدهم واصبحوا في مثل قوة الاعداء واقوى منهم ، وتطاحن أعداؤهم فيما بينهم وانقسموا الى معسكرين كبيرين وقوتين عظميين يدمر بعضهم بعضاً ، في هذه اللحظة التاريخية ، يمكن للامة أن تقوم بدورة جديدة في التاريخ ، تدعو الى الاسلام . ولا تعنى « الجزية » اكثر من استعلاء المسلمين ووصولهم الى درجة اخذ زمام المبادرة في التاريخ . ولا يجوز الصلح مع العدو المحتل أو الاعتراف به وانهاء الحرب معه . وواجب الامام سد الثغور وبناء الجيوش واعداد الامة لرد الظلم والعدوان . وفي هذه الحالة يكون الجهاد فرض عين لا فرض كفاية ، لا يسقط عن أحد لان الآخرين يقومون به والا كان من المتخلفين القاعدين . الجهاد تنويع للنوبة في الارض وتحقيق للرسالة في التاريخ (٤٠٧) .

(٤٠٧) يذكر الاصوليون مواقف الفرق من العبادات ويذكرون أكثر اختلاف الفقهاء فيها مما يوحى بالتشدد والتفرق فيها . فالشهادة بالظاهر والباطن ، باللسان والقلب ، أدخل في باب الاسماء والاحكام نظراً لاهميتها . وتحتوى على الجانب الشرعى لغير المسلمين وفرق الكفار ، جزاء غلاة الروافض والجلولية القتل . أما المعتزلى وأهل الاهواء فلا يصلى خلفه ولا يورث ، وعند الكرامية النية غير واجبة في الصلاة ، الحصون ص ٦٥ — ٦٨ ، الاصول ص ١٨٦ — ١٩٣ ، في شرط الجهاد : الجهاد واجب مع اعداء الدين على حسب الوسع والطاقة . وأصله وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر . والجهاد مع أهل الكفر بالقتال الى أن يؤمنوا بالله وكتبه ورسله ويقبلوا دين الاسلام بكامل أركانه أو يقبل الجزية ممن

أما المعاملات فانها تنقسم الى الاحوال الشخصية أى أحكام الفروج ، والاحوال العامة أى أحكام العائلات ، والقانون الجنائى أى أحكام الحدود ، والقانون المدنى أى المحرمات والمباحات ، ثم أحكام الاموات . وليس المهم فى هذه الاحكام ذكر الانماط المثالية لها ، يقرأ الانسان فيها أمانيه ويجد فيها تعويضا عن مآسيه . يجد فيها الحاكم فرصة للمزايدة على الايمان ، ووسيلة لتغطية نظام حكمه والتستر عليه بستر الاسلام . بل المهم هو ذكر أحوال الناس وكيف أن تطبيق الشريعة الاسلامية هو السبيل لاعطاء الناس حقوقهم قبل مطالبتهم بأداء واجباتهم . ليس المهم عرض أحكام النكاح والرجعة والطلاق والخلع والظهار والايلاء والعدة واللعان والرضاع والمهر ونفقات الأزواج بل المهم معرفة أوضاع الأزواج ومشاكل طالبى الزواج من مسكن وقوت وأوضاع المطلقات أو الموقوفات ، فلا هن متزوجات ولا مطلقات ، وأوضاع دور الحضنة ، وارتفاع المهور . وهناك فرق بين الشريعة ، المبادئ العامة المنصوص عليها والتي لا تتغير والفقه الذى هو اجتهاد الفقهاء والمشرعين فى كل عصر . الاول ثابت والثانى متغير . فاذا تغيرت الظروف اليوم فمهمة المجتهد تجديد الفقه فى ضوء الشريعة خاصة فيما يتعلق بقوانين الطلاق وتعدد الزوجات ، طالما نقص التعليم وقل الوعى الدينى . كما أن الخلاف بين الفرق القديمة حول أحكام الفروج خلاف تاريخى صرف . فلا الفرق

يجوز لنا بذل العهد على الجزية . والجهاد مع أهل البدع بالحجاج أولا ثم بالاستتابة ثانيا . ومن لم يبلغه دعوة الاسلام فلا يجوز قتله ولا أخذ ماله حتى يدعى الى الاسلام وتقام عليه الحجة فيه . فان لم يقبل ذلك عومل حينئذ بها يعامل به أهل الكفر . فان قتله قاتل قبل قيام الحجة فقد اختلفوا فيه . وأوجب أصحابنا على قاتله دية له كما يليق بدية أهل دينه . وعلى الامام سد الثغور ، واغزاء الجيوش ، واستتابة أهل الردة وأهل البدع ، واقامة الحدود ، وقسمة الفىء والغنيمة بين المستحقين . واذا وقع انفير العام وجب على جميع المكلفين القيام به . ومتى قام بفرض الجهاد فى ناحية بعض الناس سقط فرضه عن غيره لان الجهاد من فروض الكفاية ، الاصول ص ١٩٣ - ١٩٤ .

موجودة ولا أحكامها مطبقة . وتغيب الفرق الجديدة بالرغم من حضور المشاكل المعاصرة (٤٠٨) . أما أحكام المعاملات فقد غلبت عليها أحكام التجارة أولا فالزراعة ثانيا . وبطبيعة الحال أن تقل منها أحكام الصناعة والتعدين . وقد كثرت مشاكل المال والتجارة وتعقدت النظم البنكية والنقدية . وأصبحت عملات المسلمين أو على الأقل فريق منهم لا قيمة لها بين عملات الفريق الآخر القوية في البنوك الأجنبية يستثمرها أعداء المسلمين . وعظمت مشاكل الزراعة ، ومات فريق من الأمة جوعا وقحطا بينما يموت الفريق الآخر بطننة وشبعا . واتسعت الاراضي القاحلة ، وقلت الاراضي الزراعية ، وزاد عدد الفلاحين حتى لقد احتاج الامر الى اعادة نظر في الملكية الزراعية . فكما أن الارض لمن يصلحها ، فالارض لمن يفلحها ، ولا نصيب للملاك الغائبين في الارض . وان أخذ جزء من عمل الفلاح الاجير من جراء كرائه الارض لهو سلب لعمله من مالك لم يعمل وله مصدر رزق آخر في المدينة . واذا كان القدماء قد عرفوا الذهب والفضة والنحاس والحديد فقد عرفنا نحن النفط الذي تنطبق عليه نظرية الركاز اى أن كل ما في باطن الارض ملك للامة وليس لامير أو قبيلة أو نظام . وقد تفاوتت الدخول بين الاغنياء والفقراء لدرجة التفاوت بين السماء والارض مما تطلب اعادة توزيع الدخول بين المسلمين (٤٠٩) . أما أحكام

(٤٠٨) أحكام الفروج : النكاح والرجعة والطلاق والخلع والظهار والايلاء والعدة واللعان والرضاع والمهر ونفقات الازواج ، كفر الميمونية من الخوارج لباحثهم نكاح بنات البنين وبنات البنات ، ولفروع أحكام الفروج كتب مقررة . والفرض من جهلتها أن من غير منها ما اجتمعت الامة عليه في نص في القرآن أو نسبة كفر ومن خالف في شيء قد اختلف فيه سلف الامة يكفر ! الاصول ص ١٩٧ .

(٤٠٩) أحكام المعاملات انواع منها : البيوع والرهون والديون والضمان والكنالة والوكالة والحوالة والشركة والوديعة والعارية والصالح والشفعة والهبة والاقواف والاجارات والزراعات والمساقاة وأحكام الاقرار والتفليس وأحكام اللقطة واحياء الاموات واقطاع المعادن وسائر الوجوه التي تكتسب منها الاموال فكل ذلك على الاباحة في الجلة ، وقد كفر الاصم

الحدود فليس القصد منها تخويف المسلمين وارهابهم من الشريعة الإسلامية أو حماية الاغنياء من غضب الفقراء أو تطبيقها عليهم وحدهم دون الشرفاء . وليس صلبها حد الزانى وشارب الخمر بل حد السارق والقاهر والظالم . فقد أنتت الشريعة لاسترداد حقوق الضعفاء من الاقوياء . وان الهدف من الحد هو البحث الاجتماعى أولا قبل تطبيقه لمعرفة السبب فقد يكون هناك مانع من تطبيقه (٤١٠) . أما المحرمات والمباحات فليس المقصود منها تكبيل الطبيعة بالاغلال بل العودة الى البراءة الاصلية فى المباحات والتعبير عن مقتضيات الطبيعة فى الواجبات (٤١١) . وان أحكام الاحياء فى النهاية من مأكّل ومسكن وملبس لاولى من أحكام الاموات من غسل وكفن ودفن (٤١٢) .

في انكاره صحة عقد الاجارة التى أجمع السلف على جوازها ، وفى اجازته الوضوء بالخل وفى نفى الاعراض ، تحريم الربا فى الذهب والورق والبر والشعير والتمر والملح ، والكلام فى فروع المعاملات وشروطها كتاب منفرد ، الاصول ص ٢٩٥ ، شريعة يستوفى بها كل من القوى والضعيف حقه ، الحصون ص ٦٦ — ٦٨ .

(٤١٠) أحكام الحدود نوعان (أ) حق الله كحد الزنا وشرب الخمر (ب) حق الآدمى كالتصاص وخذ القذف . الاول يسقط بالتوبة الا من أقر بها أقيم عليه الحد أو قامت البينة عليه ، الاصول ص ١٩٨ .

(٤١١) فى المحرمات والمباحات ، الاحكام الخمسة وهى ائخل فى الحسن والقبح ، وعند ابن الراوندى والقدرية لم يرد الامر الا بالواجب ، وان النوافل غير مأمور بها وبالتالي ليست طاعات . وعند معتزلة بغداد نحن مأمورون بالمباح ، وتركه معصية ، الاصول ص ١٩٩ — ٢٠٠ .

(٤١٢) أحكام الاموات : (أ) حكم الكفن والمؤنة والغسل والدفن (ب) حكم الديون والوصايا التى تقتضى عنهم (ج) حكم الميراث عنهم ، الاصول ص ٢٠٠ .

الفصل العاشر

مستقبل الانسانية (المعاد)

أولا : وضع المشكلة .

مستقبل الانسانية هو الشق الثانى من التاريخ العام بعد الشق الاول ، النبوة . واذا كانت النبوة تعنى ماضى الانسانية فان المعاد يشير الى مستقبل الانسانية ، والماضى والمستقبل ، البداية والنهاية ، كلاهما جانبان للتاريخ العام . اذا كان ماضى الانسانية يمثل حركة الذهاب فان مستقبل الانسانية يمثل حركة الاياب . واذا كانت النبوة تمثل فعل الله فى التاريخ من خلال الانبياء فان المعاد يمثل فعل الله فى التاريخ من خلال الشهداء . واذا كان ماضى الانسانية يتحدد فى الزمان فان مستقبلها يكون اقرب الى ان يتحدد فى الخلود . الدنيا بداية الآخرة ، والآخرة نهاية الدنيا ، والانتقال من احدهما الى الآخر هو الانتقال من الحياة الدنيوية الى الحياة الإخروية ، وما الموت الا لحظة الانتقال من الحياة الاولى الى الحياة الثانية .

١ - هل هو اصل مستقل ؟

مستقبل الانسانية أو المعاد موضوع يتلو طبيعيا موضوع النبوة . فالنبوة تتعلق بماضى الانسانية وتاريخ وعيها تطورا واكتمالا فى حين يتعلق المعاد بمستقبل الانسانية ونتائج أفعالها المستقلة ، الحرة العاقلة . كلاهما تاريخ عام ، الاول تاريخ الماضى والثانى تاريخ المستقبل . الاول تاريخ تحقق فى حين ان الثانى تاريخ لم يتحقق بعد ولكنه فى سبيل التحقق . فالمعاد نهاية النبوة ومستقبلها ، والنبوة بداية المعاد وماضيه . موضوع مستقبل الانسانية أو نهاية العالم أى المعاد يأتى بطبيعية

الحال بعد تطور الوحي وتاريخ الانسانية الماضى كدرس ثاب فيها ،
 الاول بفعل الانبياء والثانى بفعل الشهداء ، وكأن النبوة لها معنيان :
 الاول تحققها كنظر والثانى تحققها كعمل ، التحقق الاول فى الماضى قام
 به الانبياء والثانى فى المستقبل يقوم به الشهداء . التاريخ اذن متصل
 من الماضى الى المستقبل ، متحقق بالفعل ويمكن التحقق من جديد . وفى
 هذه الحالة لا يكون مستقبل الانسانية او المعاد موضوعا مستقلا عن
 ماضى الانسانية اى النبوة ، فتدخل أمور المعاد على أنها جزء من النبوة ،
 فكلاهما من السمعيات (١) .

وقد يكون الموضوع مع موضوع آخر وهو النظر والعمل اى مع
 الاسماء والاحكام نظرا لارتباطهما معها ، فافعال الاستحقاق هى افعال
 الايمان والعمل ، افعال الاقرار والتصديق ، وامور المعاد ما هى النتيجة
 لها . وفى هذه الحالة يكون مستقبل الانسانية مشروطا بحاضرها ، ويكون
 التاريخ العام تحققا للتاريخ المتعين ابتداء من افعال الاستحقاق للفرد .
 ولما كانت افعال الفرد هى افعال الاستحقاق اى الافعال الحرة العاقلة ،
 ارتبط الموضوع أيضا بافعال الشعور الداخلية مثل الايمان والكفر ،
 والتوفيق والهداية والخذلان والضلال (٢) .

وقد يعود الموضوع الى الحسن والقبح العقليين والعقل الغنائى

(١) قد تدخل مسائل الوعد والوعيد كجزء من الاخرويات ، الحشر
 والجزاء ، وهى بدورها كجزء من النبوة ، وهى القسم الثانى من علم
 التوحيد بعد المقدمات والالهيات ، الطوالع ص ٢٢٠ — ٢٢٨ ، وهى أحد
 اركان ثلاثة بعد معرفة اركان شريعة الاسلام ، ومعرفة احكام الامر والنهى
 والتكليف ثم معرفة فناء العباد و احكامهم فى المعاد ، الفرق ص ٣٢٣ .

(٢) القاعدة الثالثة ، الوعد والوعيد والاسماء والاحكام . وتشمل
 مسائل الايمان والتوبة والوعد والوعيد ، والارضاء ، والتكفير والتضليل ،
 اثباتا عند جماعة ، ونفيا عند جماعة . وهى الخلاف بين المرجئة والوعيدية
 والمعتزلة والاشعرية والكرامية ، الملل ج ١ ص ١١ — ١٢ ، أنظر الباب
 الثالث ، الانسان المتعين ، الفصل السابع ، خلق الافعال ، ثانيا ، افعال
 الشهير الداخلية ، خامسا ، افعال الوعى الفردى والاجتماعى .

والصلة بين العقلات والسمعيات ، والفرق بين الوجوب والإمكان إلى أصل العدل في العقلات . فمقتضى الاستحقاق الذى ينبى عليه مستقبل الإنسانية نتيجة للحسن والقبح العقليين وتوليد الأفعال لنتائجها توليدا طبيعيا . فإذا كانت الأفعال حسنة أو قبيحة في ذاتها فإن إثابة المذنب وعقاب العاصى شيء حسن في ذاته كما أن عقاب المطيع وإثابة العاصى شيء قبيح في ذاته . والموضوع مرتبط بالغائية والغرض لأن نفي الاستحقاق يقوم على نفي الغاية والغرض ، في حين أن إثبات الاستحقاق يقوم على إثبات الغاية والغرض . وهو مرتبط أيضا بمسألة السمع والعقل فكثيرا ما توضع مسائل الثواب والعقاب مع السمعيات . وإذا ما الحق قانون الاستحقاق بالسمعيات لم يمد قائما على العقل وبالتالي ينتفى القانون ذاته . وقد يرتبط الموضوع بالوجوب والجواز . تدخل أمور المعاد ضمن الواجبات . فإلله لا يجوز عليه الكذب ، والخلف كذب ، وهو الكذب النظرى أى الأخبار بشيء غير واقع . وهو الكذب العملى أيضا أى الأخبار بشيء على أنه سيفعله في المستقبل ثم لا يفعله ، سواء كان هذا الواجب شرعيا أم عقليا . وعند المتأخرين يدخل في الجواز ، إذ يجوز على الله الترك والفعل ويجوز عليه عقاب المطيع وثواب العاصى . فالاستحقاق يتدخل في الجواز لا في الواجبات مثل ثواب المطيع وعقاب العاصى ، ولا في المستحيلات مثل عقاب المطيع وثواب العاصى (٣) .

(٣) وأما علوم العدل فهي أن يعلم أن أفعال الله حسنة ، وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل بها هو واجب عليه ، وأنه لا يكذب في خبره ، ولا يجوز في حكمه ، ولا يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم ، ولا يظهر المعجزة على الكذابين ، ولا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون بل يقدرهم على ما كلفهم ، ويعلمهم صفة ما كلفهم ويدلهم على ذلك ، ويبين لهم ليهلك من هلك عن بينه ويحيى من أحيا عن بينه ، وأنه إذا كلف المكلف وأتى بها كلف على الوجه الذى كلف فأنه يشبهه لا محالة ، وأنه سبحانه إذا ألم فأنما فعله لصلاحه ومنافعه ولا أخل بواجبه ، وأنه يعلم أنه تعالى أحسن نظرا لعباده منهم بأنفسهم . وفيما يتعلق بالدين والتكليف لابد من هذا التقيد ، ولأنه يعاقب العصاة ولو خيروا في ذلك لما اختاروا لأنفسهم العقوبة فلا يكون الله والحال هذه أحسن نظرا منهم وكذلك فأنه ربما

وتد يرتبط موضوع المعاد بصفة الكلام في التوحيد أى في الاصل الاول من العقليات فالمعاد خبر ، والخبر قول أو خطيب ، وكلاهما كلام . ويتأرجح الحديث في الكلام بين الكلام كصنعة ازلية أو الكلام للخطاب مثل الامر والنهى والخبر والاستخبار . الاول موضوع دينى عقائدى في التوحيد والثانى موضوع علمى لغوى في النبوة كرسالة (٤) .

وقد يبدو الموضوع كأصل مستقل هو « الوعد والوعيد » أحد الاصول الخمسة بعد التوحيد والعدل . فاذا كان الاصل الاول التوحيد قد ضم موضوعى الذات والصفات ، وكان الاصل الثانى العدل قد احتوى

=
يبقى المرء وان علم من حاله أنه لو أحترمه لاستحق بما سبق منه الثواب وكان من أهل الجنة ولو ابتلاه لارتد وكفر وأبطل جميع ما اكتسبه من الآخر ، ومعلوم أنه لو يخبر بين التبتية والاخترام لاختار الاخترام دون التبتية فيكون الله أحسن نظراً لعباده منهم لأنفسهم ، والحال هذه ، الشرح ص ١٣٣ ، المعلوم بالخبر والسمع ونحن نعلم من الوحي اليه بسماع كالشر والنشر والثواب والعقاب وأمثالهما ، الاقتصار ص ١٠٧ ، الطوابع ص ٢٢٠ ، ادراك الثواب أو العقاب أجلا بالعقل سيما بالبداية محل عبث وخفاء جدا لان اثبات الشر والقيامة لا يظهر بالعقل ، الدر ص ١٤٩ ، وأما علوم الوعد والوعيد فهو أن يعلم أن الله وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة ، ولا يجوز عليه الخلف والكذب ، والخلف أن يخبر أنه يفعل فعلا في المستقبل ثم لا يفعله ، الشرح ص ١٣٥ - ١٣٦ ، أما عند الاشاعرة فإنه جائز عليه الترك أى ترك الایجاد والممكنات سواء وجدت أو لم توجد ، يعنى أن ایجاد كل ممكن أو تركه أمر جائز في حقه تعالى ان شاء فعل وان شاء ترك . ومن ذلك بعثة الرسل ورؤية البارى واثابة العاصى وتعذيب المطيع ، شرح الخريدة ص ٤٢ .

(٤) عند أهل السنة الوعد والوعيد كلام الله الازلى . وعده على ما أمر وأوعد على ما نهى . فكل من نجا واستوجب الثواب فبوعده ، وكل من هلك واستوجب العقاب فبوعيده ، فلا يجب عليه شيء من قضية العقل . وعند أهل العدل لا كلام في الازل ، وانما أمر ونهى ووعد ووعيد أوعد بكلام محدث . فمن نجا فبفعله استحق الثواب ، ومن خسر فبفعله استوجب العقاب ، والعقل من حيث الحكمة يقتضى ذلك ، الملل ج ١ ص ٦٣ - ٦٤ .

على موضوعى خلق الافعال والحسن والتبجح العقليين يكون الاصل الثالث وهو الوعد والوعيد يشير الى امور المعاد نظرا لانهما يتعلقان بأحكام الافعال من حيث نتائجها فى التاريخ واستمرارها فيه بعد الموت . لذلك ارتبط موضوع الوعد والوعيد كأصل من الاصول الخمسة بالمعتزلة فى حين ارتبط موضوع المعاد بالاشاعرة (٥) . ويتداخل مع أصل العدل سواء فى خلق الافعال أو فى الصلاح والاصح . فالارادة المطلقة لا تمنع من اختراق الحرية الانسانية لها . واذا كان الوعد والوعيد نتيجة للتكليف فان التكليف قائم على العقل وحرية الاختيار . وقد تسمى « علوم » الوعد والوعيد لانها تشمل عدة موضوعات تتناول الاصلين العقليين التوحيد والعدل وباقى الموضوعات السبعية كالنبوة والاسماء والاحكام . وقد يتركز الوعد والوعيد على أحد موضوعاته مثل الاستحقاق لو أنه فى العقائد المتأخرة يركز على السبعيات أى على تشخيص الاستحقاق بعد نفيه كجهد عقلى (٦) .

ويقوم تحديد الوعد والوعيد على النفع والضرر ، وهما مقياسان للتشريع بالاضافة الى مفهوم المستقبل كمكان للحدوث . فهما لا يعينان الثواب والعقاب فى الحال بل فى المآل . وليس مجرد مكافأة أو عقاب بل استمرار لمقياس النفع والضرر فى الشريعة . فافعال الاستحقاق هى افعال وردود افعال ، افعال مباشرة وافعال متولدة ، مقدمات ونتائج ، علل ومعلولات . فاذا كانت افعال الدنيا هى الافعال المباشرة ، فان الوعد والوعيد يمثلان الافعال المتولدة أو ردود الافعال أو نتائج الافعال أو

(٥) وهم (المعتزلة) سهوا أنفسهم اصحاب العدل والتوحيد كقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى على الله ونفى الصفات القديمة ، شرح الفقه ص ٦٤ .

(٦) جملة الكلام فى هذا الباب تقع فى ثلاثة مواضع (أ) المستحق بالافعال (ب) الشروط التى معها تستحق (ج) كيفية الاستحقاق اهو على طريق الدوام أم على طريق الانقطاع ، الشرح ص ٦١١ ، وهذا هو اعتراض ابليس : اذا خلقتنى على مقتضى ارادته ومشيتته فلم كلفنى بمعرفته وطاعته وما الحكمة فى التكليف بعد أن لا ينتفع بطاعة ولا يتضرر بمعصية ؟

مطلوبات الاعمال الاولى باعتبارها عللا لها . لا يوجد فعل الا ولسه رد فعل ليس فقط في الحال ، وهو موضوع الشريعة أو علم أصول الفقه ، بل أيضا في المال ، وهو موضوع العقيدة أى علم أصول الدين (٧) .

ويشتمل موضوع المعاد على قسمين رئيسيين : الاول كل ما يتعلق بقانون الاستحقاق نفيًا أو اثباتًا وهل يجوز فيه الخصوص أو الاستثناء أو الشفاعة أو الولاية والعداوة أو الموافاة بالبشارة وشروط التوبة . والثاني تطبيق هذا المبدأ في الحياة بعد الموت وبالتالي كل ما يتعلق بالمعاد الجسماني أو الروحاني وحبابة القبر وعلامات الساعة ، واليوم الآخر وما فيه من حساب وميزان وصحف وكتبه وانطاق للجوارح وصراط وحوض ، وجنة ونار الخ . نالقسم الاول هو قانون الاستحقاق الذى طبقا له سبتم الحساب ، الجزء الثانى عملية الحساب ذاتها . الاول هو القانون والثانى هو الاتهام والمرافعة والحكم والتنفيذ . ولا يأتى الثانى قبل الاول لان العلم بالقانون شرط المسألة (٨) .

(٧) الوعد كل خبر يتضمن ايصال نفع الى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل ، ولا فرق بين أن يكون حسنا مستحقا وبين ألا يكون كذلك . والوعيد كل خبر يتضمن ايصال ضرر الى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل ، ولا فرق بين أن يكون حسنا مستحقا وبين ألا يكون كذلك . ولا بد من اعتبار الاستقبال في الدين لان نفعه في الحال أو ضرره مع القول لم يكن واحدا ولا متولدا ، الشرح ص ١٣٤ — ١٣٥ .

(٨) يضع الابجى في « المواقف » القسم الثانى قبل الاول . فيتحدث في المرصد الثانى في المعاد عن اثنى عشر مقصدا ١ — في اعادة المعدم ٢ — في حشر الاجساد ٣ — في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد في أمر المعاد ٤ — الجنة والنار هل هما مخلوقتان ؟ ٥ — في غرور المعتزلة على اصولهم في حكم القول والايجاب على الله والنظر ههنا في الثواب والعقاب ٦ — في تقرير مذهب الاصحاب ٧ — في الاحباط ٨ — في العفو ٩ — في الشفاعة ١٠ — في التوبة ١١ — احياء الموتى في القبور ونكر ونكير وعذاب القبر ١٢ — في أن جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض والورود وشهادة الاعضاء حق ، المواقف ص ٣٧١ — ٣٨٤ .

٢ - أفعال الاستحقاق .

وأفعال الاستحقاق هي أفعال الشعور الخارجية الحرة العاقلة وليست أفعال الشعور الداخلية أو أفعال الاضطراب التي لا تنوثر فيها الحرية أو العقل كأفعال الصبية والمجانين وأفعال النائم والساقي ، وقد كانت حرية الإرادة وكمال العقل من مكتسبات العدل الذي تولد من التوحيد . وكان استقلال الوعي الانساني الفردي من مكتسبات النبوة . أفعال الاستحقاق اذن هي أفعال كل فرد حر وعقل ومسؤول . القادر على النظر والعمل هو الانسان الواعي الحر العاقل وليس الطفل أو الصبي أو المجنون أو الذي ينتسب الى آبائه أو قوميه أو عشيرته فيكون مثلهم ايمانا أو كفرا ، طفلا أو بالغا . كل نفس بما كسبت رهينة ، وكل انسان قد ألزم طائره في عنقه ، ولا تزر وازرة وزر اخرى . أفعال الاطفال والصبية ليست أفعال استحقاق وبالتالي لا يستحقون العقاب في النار أو في غيرها . فليس أطفال المشركين في النار بذل آبائهم ، لانهم لم يبلغوا بعد مرحلة البلوغ وسن التكليف . وكيف يتحول الطفل من الكفر الى الايمان حتى يصح له الثواب أو من الايمان الى الكفر حتى يستحق العقاب ؟ وهل يدخل الطفل جريرة ابيه ؟ وما ذنب طفل كفر أبوه فيدخل النار مثله في مقابل طفل آخر آمن أبوه فيدخل الجنة مثله ؟ اذا كان الابوان مسؤولين عن ايمانها وكفرها فأين تقع مسؤولية الطفلين ؟ وأين تكافؤ الفرص بالنسبة لهما ؟ وماذا لو شب الطفل وبلغ وأدرك وانكر دين آبائه وارتد عنه وآمن بعد كفر ولكنه اخترم قبل أن يبلغ أشده ؟ وماذا لو شب طفل من أب مؤمن ثم كفر بعد البلوغ وكمال العقل ولكنه اخترم وهو صغير ؟ هذا يظهر ارتباط ايمان الاطفال بالصلاح والاصلاح من جديد مما يدل على استحالة تأسيس السمعيات دون العقليات . وكيف يظل أطفال المؤمنين ومؤمنين أطفالا بالغين حتى يكفروا وبظل أطفال الكفار كفارا أطفالا وبالغين حتى يؤمنوا وليس لديهم الوعي الحر العاقل المسؤول الذي به يمكنهم أن يتحولوا من الايمان الى الكفر أو من الكفر الى الايمان ، فإذا ما تحول أطفال المؤمنين بعد البلوغ وكمال العقل والادراك من الايمان الى الكفر ، وإذا ما تحول

اطفال الكافرين بعد البلوغ وكمال الادراك والعقل من الكفر الى الايمان فان هذا التحدى الاخير هو فعل الاستحقاق لانه الفعل الحر العاقل وليس الفعل السابق . وان ممارسة الاطفال الشرائع مثل ابويهم قبل مرحلة البلوغ وكمال العقل انما تتم تقليدا وتبعية ، وايمان المقلد لا يجوز ، والتقليد ليس طريقا الى المعرفة كما وضح ذلك في نظرية العلم . وكما يدان الكافر المقلد « انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون » كذلك لا يؤخذ بايمان المؤمن المقلد ، فالنظر اول الواجبات كما وضح ذلك ايضا في نظرية العلم . وماذا لو تحول الابوان وهما عاقلان بالغان من الكفر الى الايمان او من الايمان الى الكفر هل يتحول أطفالهما معها من الكفر الى الايمان او من الايمان الى الكفر وهم لا يعرفون ما الايمان وما الكفر ؟ الا يكون ذلك اخذ غرد بجريرة آخر ، وتحيل غير العاقل البالغ مسؤولية العاقل البالغ ؟ (٩) واذا كان من الطبيعي ان يدعى الاطفال

(٩) هذا هو موقف معظم فرق الخوارج مثل الازارقة والشمالية والعجاردة والشيبية والخلفية والحمزية والنجدية . واحيانا ينسب الى الجمهور والى بشر . فعند الخوارج اطفال المشركين حكمهم حكم آباءهم يعذبون في النار ، واطفال المؤمنين حكمهم حكم آباءهم . ثم اختلفوا بعد موت اطفالهم عن اديانهم الى قولين (أ) ينتقلون الى حكم آباءهم (ب) هم على الحال التي كان آباؤهم عليها في حال موتهم لا ينتقلون بانتقالهم . وقسّد عبر الازارقة عن ذلك بوضوح اذ ترى أن اطفال المشركين في النار وان حكمهم حكم آباءهم وكذلك اطفال المؤمنين حكمهم حكم آباءهم ، مقالات ج ١ ص ١٦٢ . في بيان من مات من ذراري المشركين . زعمت الازارقة أن اطفال المشركين مشركون وانهم في النار مع آباءهم وكذلك قالوا في اطفال مخالفينهم من أهل الاسلام . وقالوا في اطفال موافقينهم اذا ماتوا أنهم في الجنة . واختلف هؤلاء في الطفل اذا مات في حال شرك أبويه ثم أسلم أبواه وصار موافقا لهم . فمنهم من قال يصير تابعا لأبويه في الآخرة . ومنهم من قال يكون حكمه في الآخرة حكم المشركين لانه مات في حال شرك أبويه . الاصول ص ٢٥٩ ، وعند العجاردة تجب البراءة من الطفل حتى يدعى الى الاسلام . ويجب دعاؤه اذا بلغ . وقبل ذلك اطفال المشركين مع آباءهم في النار الملل ، ج ٢ ص ٤٣ . صارت الخلفية الى قول الازارقة في شيء واحد وهي دعواهم أن اطفال مخالفينهم في النار ، الفرق ص ٩٦ ، قضوا بأن اطفال المشركين في النار ولا عمل لهم ولا شرك ، الملل ج ٢

الى الاسلام بعد البلوغ وكمال العقل فمن غير المعقول أن يصدر حكم عليهم بالبراءة منهم قبل البلوغ وهم غير مدركين وغير عاقلين وغير بالغين . والاقرب الى العقل الحكم ببراءتهم وليس بالبراءة منهم ، الحكم بموالاتهم وليس بعداوتهم والا ففيم كان الحكم الشرعى فى حالة الحرب بتحريم قتل الاطفال والنساء ؟ فالاطفال لم يبلغوا بعد ولم يصلوا الى كمال العقل ، والنساء يطعن أزواجهن فى الغالب ايماننا وكفرا . ولا يكفى البلوغ وحده بل لابد من كمال العقل . فالبلوغ العضوى قد لا يصاحبه كمال العقل ، وقد يأتى كمال العقل قبل البلوغ العضوى (١٠) . وكيف يحكم على الاطفال بأنهم مؤمنون أطفالا وبالغين طبقا لايمان آبائهم أو بأنهم كافرون أطفالا وبالغين طبقا لكفر آبائهم ، وتتم التسوية بين الطفولة والبلوغ ، بين اللاعقل والعقل ؟ وما دور البلوغ والعقل ؟ اذا صدر حكم بعدهما وبناء عليهما فكيف يصدر حكم مخالف قبلهما وطبقا لاي مقياس

ص ٤٥ ، وقالت الحمزية أن هؤلاء كلهم فى النار ، ويقطعون بأن أطفال الكفار فى النار ، الاعتقادات ، ص ٤٨ ، ويرى فريق من الثعالبة أن الاطفال يشتركون فى عذاب آبائهم ، وأنهم ركن من أركانهم أى بعض من أبعاضهم ، مقالات ج ١ ص ١٦٩ ، وعند بشر بن المعتمر أن الله يقدر على عذاب الاطفال . ولو عذب الطفل لكان بالغا كافرا مستحقا العذاب ، مقالات ج ١ ص ١٦٢ ، وأما الاطفال فالجمهور على أن أطفال المشركين فى النار لقول الرسول ... شرح الدوانى ج ٢ ص ٢٦٨ — ٢٦٩ .

(١٠) وزعم قوم من العجاردة فى الاطفال أن البراء منهم واجب قبل البلوغ . فاذا مات طفلا فقد مات على وجوب البراء منه ، الاصول ص ٢٥٩ ، وقالت العجاردة أن من بلغ الحلم من اولادهم وبناتهم فهم براء منه ومن دينه حتى يقر بالاسلام فيتولوه جيئذ . فعلى هذا ان قتله قاتل قبل أن يلفظ بالاسلام فلا قود ولا دية . وان مات لم يرث ولم يورث ، الفصل ج ٥ ص ٣٢ ، وتزعم فرقة من العجاردة أنه يجب دعوة الطفل الى الاسلام اذ بلغ وتجب البراءة منه قبل ذلك حتى يدعى الى الاسلام ويصفه هو ، مقالات ج ١ ص ١٦٤ .

سوى التفتيد ١١٠٤ ، ان وعى الانسان لا يحدث بالتفتيد او بالوراثة بل بالادراك والتأمل والاختيار العقل . ويزداد الامر خطورة في الفقه المترتب على الحكم على الاطفال بالايمن والكفر فيما يتعلق بالدية والميراث . فقتل الطفل الكافر لا دية له ولا يرث ولا يورث ، وبالتالي تستباح دماء الاطفال وأموالهم وممتلكاتهم أخذاً بجريرة الإباء . والحقيقة أن الوصول في الحكم على الاطفال الى حد استباحة دمائهم وأموالهم انما يرجع في حقيقة الامر الى اطفال المخالفين الذين استباحوا دماء اطفال مخالفيهم ، واحدة بواحدة ، وطائلا بطفل . ان قتل غير البالغ العقول جريمة يجرمها الشرع لان أفعاله خارجة عن الاستحقاق (١٢) .

(١١) هذا هو موقف الثعلبية (الخوارج) اذ يقولون : الغلام مسلم ابداً حتى يبدو أنا منه خروج من الاسلام . وكيف نشهد بالكفر على من يعلم من الدين مثل ما نعلم ، ويؤدى من الفرائض مثل ما يؤدى ويتولى ويتبرأ مما تتبرأ منه . ونحتج على من خائفنا ويحتج على من خائفنا به مثل حجتنا وهو معنا في مجلس يخاصم خصماننا . اذا غلبته عينه نأمن ثم استيفظ فقال : انى قد احتلمت ثم حدث حديثا غير ذلك نكفره ونستحل دمه انا اذا لم الظالمين ؟ التنبيه ص ١٧٨ — ١٧٩ ، العجاردة مغترقة عشر فرق يجمعها القول بأن الطفل يدعى اذا بلغ وتجب البراءة منه قبل ذلك حتى يدعى الى الاسلام أو يصفه هو ، الفرق ص ٩٤ ، وقالت الواقعة الخوارج بقول الثعلبية انهم مؤمنون اطفالا وبالغين حتى يكفروا وأن اطفال الكفار كفار اطفالا وبالغين حتى يؤمنوا ، وبرئت منهم البهيسية ، مقالات ج ١ ص ١٨٠ ، وقالوا بأن اطفال المؤمنين مؤمنون واطفال الكافرين كفارون ، الملل ج ٢ ص ٤١ ، وفارقت الشيبية الواقعة وقالوا في اطفال المؤمنين بقول الثعلبية انهم مؤمنون اطفالا وبالغين حتى يكفروا وأن اطفال الكفار كفار اطفالا وبالغين حتى يؤمنوا ، مقالات ج ١ ص ١٨٠ .

(١٢) وترى الازارقة قتل الاطفال ، مقالات ج ١ ص ١٥٩ ، الفرق ص ١٨٩ — ١٩٠ ، التوبة ص ٤٢١ — ٤٢٢ والذين جمعهم (الخوارج) من الذين اشيء منها أنهم استباحوا قتل نساء مخالفيهم وقتل اطفالهم . وزعموا أن الاطفال شركون وقطعوا بأن اطفال مخالفيهم مخلدون في النار ، وزعم نافع وأتباعه أن دار مخالفيهم دار كفر ويجوز فيها قتل الاطفال والنساء ، الفرق ص ٨٣ — ٨٤ ، وزعموا أن اطفال المشركين في النار مع آبائهم ، الملل ج ٢ ص ٣٣ ، كما استحل نجدة بن عامر الحنفي قتل اطفال مخالفيهم ونساءهم ، الفرق ص ٨٧ .

والحقيقة أن الاعتماد على الحجج النقلية لا يبرر الحكم بأخذ الاطفال بجريرة الآباء . فالحجة النقلية لا تعطى الظن لخضوعها للتأويل ولتقواعد التفسير ولينطق اللغة من محكم ومنشابه ، ومجمل ومبين ، وخاص وعام ، وظاهر ومؤول وحقيقة ومجاز ، ولشتى صيغ الخطاب . فالخبر غير الامر أو النهى ، والتقصص غير التشريع . ان الحكم بالايمان والكفر لا يكون الا على العقلاء البالغين ، والاطفال ليسوا كذلك . فلا سبيل اذن الى التفرقة بين اطفال المؤمنين واطفال المشركين في الدنيا أو في الآخرة . ولا خير أن يرث الاطفال فيها بينهم في الدنيا أو أن يوجدوا معا في الآخرة لا فرق بين مؤمن وكافر لانهما حكمان لا ينطبقان عليهم . وان كثيرا من هذه الحجج النقلية معارضة بأخرى تؤكد المسؤولية الفردية مثل « واذا المؤودة سئلت ؟ بأى ذنب قتلت ؟ » وغيرها من الآيات الماثلة (١٣) .

ونظرا لصعوبة الحكم بعذاب الاطفال وبأخذهم بجريرة آبائهم فقد يترك الامر اختيارا لله ان شاء عذب وان شاء غفر لا عن طريق الاستحقاق ولا عن طريق الانتقام بل لانه صاحب المشيئة والارادة . وهذا تخل عن قانون الاستحقاق وعن أصل العدل وارجاع المسألة الى التوحيد ، الى صفة الارادة . واذا ما كان اطفال المؤمنين في الجنة فليس لان آبائهم

(١٣) يرد ابن حزم على الازارقة . فقد احتجت الازارقة ببعض الأقوال على لسان نوح وبيعض الاحاديث . وبأنه لا يدخل في الجنة الا المؤمنون فكيف باطفال المشركين والا لزمتم ورائته وتوريثه ؟ نوح خاص على قومه وليس عاما على كل الناس . وقد كان ابراهيم ومحمد من أبوين كافرين مشركين . وقد كان آباء الازارقة كفارا وكذلك آباء الصحابة . . وان عدم الصلاة على اطفال المشركين لا تعنى أنهم غير مؤمنين فالشهداء لا يصلون عليهم . وانقطاع المواريث ليس حجة على أنهم غير مؤمنين فان المؤمن الفاضل لا يرث ولا يورث ، وقد يأخذ المسلم مال عبده الكافر ، وقد يرث الكافر مال العبد المسلم ثم يموت . وكثير من الفقهاء يورثون المسلمين مال المرتد اذا مات مرتدا ، ويورثون المسلمين من اقاربهم الكفار ودفنهم في مقابرهم ، الفصل ج ٤ ص ٩٣ — ٩٦ .

مؤمنون بل لانهم أطفال لم يبلغوا ولم يصلوا بعد الى الامر والتكليف (١٤) . وكيف يؤجج الله نارا فيأمر الاطفال باقتحامها فان فعلوا استحقوا الجنة وان لم يفعلوا استحقوا النار ؟ وكيف يدخل الاطفال النار ثم يخرجون منها الى الجنة ؟ هل هو عقاب أم ثواب ؟ ولماذا يعاقب من لا يقهر نفسه في النار ويلقى بنفسه الى التهلكة وهو غير مكلف ؟ وعلى اى اساس تتم التفرقة بين الاطفال بين من يرمى نفسه في النار ومن يحجم عنها ؟ وأين الخوف الطبيعي ؟ وأى طفل سيلقى نفسه في النار ؟ وهل للطفل ارادة عاقلة واختيار حر يختار بهما بين الاقدام والاحجام ؟ وهل يمتحن الله الاطفال بعد الاخترام وقبل التكليف وبعد انقضاء الزمان ؟ ان ذلك الامتحان لا يحدث للبالغين ولا للذين لم تبلغهم دعوة الاسلام . فامتحان البالغ المكلف في الدنيا وليس في الآخرة . والذي لم تبلغه دعوة الاسلام غير مكلف وأفعاله خارج الاستحقاق بالرغم من امكانية العاقل الوصول الى اصول التوحيد والعدل (١٥) .

وقد يغالى البعض الآخر في قدرات الطفل على المعرفة والتمييز

(١٤) تقول احدى فرق الخوارج انه جائز ان يؤلم الله في النار اطفال المشركين على غير المجازاة لهم وجائز ألا يؤلمهم . واطفال المؤمنين يلحقون بآبائهم ، مقالات ج ١ ص ١٩٠ . وعند احدى فرق الروافض يجوز أن يعذبهم الله ويجوز أن يعفو عنهم ، مقالات ج ١ ص ١٢١ ، ووقف كثير من الاباضية في ايلام اطفال المشركين في الآخرة فحبذوا ان يؤلمهم الله على غير طريق الانتقام . وجوزوا ان يدخلهم الجنة فضلا . ومنهم من قال ان الله يؤلمهم على طريق الايجاب لا التجويز ، مقالات ج ١ ص ١٧٦ ، وعند البعض الآخر يجوز تعذيبهم على سبيل الانتقام أو أن يدخلوا الجنة فضلا ، الملل ج ٢ ص ٥٣ .

(١٥) يقول بعض الاشاعرة في اطفال المشركين ان الله يؤجج لهم في الآخرة نارا ثم يقول لهم اقتحموها كما جاءت بذلك الرواية ، الابانة ص ١٢ ، وذهبت طائفة الى أنه يوحد لهم يوم القيامة نارا ويؤمنون باقتحامها فمن دخلها منهم دخل الجنة ومن لم يدخلها منهم أدخل النار ، الفصل ج ٤ ص ٩٣ - ٩٤ ، وأما من قال انهم توحد لهم نار فباطل لان الاثر الذى فيه هذه القصة انما جاء في المجازين وفيمن لا يبلغه ذكر الاسلام من البالغين . الفصل ج ٤ ص ٩٨ .

ويجعله قادرا على افعال عقله وعلى الوصول الى اصول التوحيد والعدل .
 فان استطاع نال الثواب وان عجز نال العقاب (١٦) ! وكرد فعل على
 تكفير الاطفال وعقابهم على كفرهم ببناء على كفر آبائهم قد يجعل
 البعض ايمان الاطفال وراثيا من عهد الذر الاول ! فيولد الاطفال
 مؤمنين سواء ولدوا من مؤمنين أو كفار منذ قولهم « بلى » الاولى . ومن
 مات منهم قبل البلوغ دخل الجنة . وفي هذه الحالة ايضا تنتفى
 المسؤولية الفردية لان الايمان وراثية حدث قبل سن البلوغ وكمال العقل .
 وماذا يحدث لو بلغ الطفل وكفر وابواه مؤمنان أو اذا آمن وابواه كافران ؟
 كيف يتحول البالغ العاقل من الكفر الى الايمان أو من الايمان الى الكفر
 وقد كان الايمان ضرورة اولى وواقعة كونية لا يمكن التحول عنه بفعل
 ارادى حر (١٧) ؟ وقد يحاول البعض التخلص من المازق كلية بتحريم دخول

(١٦) زعمت الغيلانية من القدرية أن الطفل اذا عرف حدوث العالم
 وتوحيد صانعه ضرورة وأقر بذلك وبما جاء من عند الله فهو مؤمن .
 وان اعتقد ضد ذلك أو أقر بضده فهو كافر ، في بيان من مات من ذرارى
 اطفال المشركين ... وقال أبو مالك الحضرمي ان عرف الطفل ربه وأقر
 به ثم مات فقد مات مؤمنا وان عرف ربه ولم يقر مات كافرا مستحقا
 لعذاب الكفر . وان لم يعرف ولم يقر لم يكن مؤمنا ولا كافرا . وان أقر
 ولم يعرف كان مسلما ولم يكن مؤمنا ، أما الروافض فان الشيطانية
 (السلطانية) منهم زعموا أن المعارف ضرورية والعبد مأمور بالاقترار .
 وقالوا اذا أقر الطفل بالله وبتعاليم دين الاسلام فهو مؤمن . وان مات
 قبل الاقرار به لم يكن مؤمنا ولا كافرا ولا مستحقا للعذاب ، الاصول
 ص ٢٥٧ — ٢٦٠ ، وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة على تقدير
 بلوغه ففى الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففى النار ، شرح الدواني
 ج ٢ ص ٢٦٨ — ٢٦٩ .

(١٧) زعمت الكرامية أنهم يولدون مؤمنين بالاقرار السابق منهم في
 الذر الاول سواء ولدوا من مؤمن أو كافر . فان بلغ الواحد منهم وكفر
 نظر . فان كان أبواه كافرين أقر على كفره . وان كان أبواه أو أحدهما
 مؤمنا صار مرتدا عن الدين . فقلنا لهم على هذا القول لو كان الطفل
 الذى أبواه كافران مؤمنا لوجب اذا مات قبل البلوغ أن يدفن في مقابر
 المسلمين وأن يغسل، ويصلى عليه كما يفعل ذلك لإطفال المؤمنين . ووجب
 أن يكون ماله للمسلمين دون الكافرين . ووجب أيضا أنه لو بلغ واختار

الاطفال مؤمنين أو مشركين الجنة أو النار بل يصيرون ترابا لانهم أقرب الى الكائنات الطبيعية غير المكلفة وهو أقرب الى العقل الا أنه ينكر قيصة الحياة التي تظهر في براءة الطفل وضحكته وحب الناس له وتضحية الوالدين في سبيله (١٨) .

والاقرب الى العقل في هذا كله أن الاطفال ما داموا غير مكلفين فانهم لا يستحقون ثوابا ولا عقابا . ولما كان العقاب اقسى وأخطر ، فالعقاب خطأ أشد من الثواب خطأ ، فان الاطفال لا يكونون في النار حتى يبلغوا ويصلوا الى كمال العقل والقدرة على التمييز وتصبح أفعالهم أفعال استحقاق . ليس المهم في أى مكان يذهبون في الآخرة ولكن المهم هو أنهم ليسوا في النار . واذا تساوى الثواب والعقاب فالله الى الثواب أقرب . وان تساوى الاستحقاق بين الجنة والنار فالانسان

دين أبويه أن يكون مرتدا يقتل برده ولا يقبل منه الجزية ، الاصول ٢٥٧ ، وزعمت الكرامية أن الاطفال كلهم مؤمنون بقولهم بلى في الذر الاول . ومن مات منهم قبل بلوغه دخل الجنة لايمانه السابق ، الاصول ص ٢٥٩ ، وهى الآية الكريمة « واذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين » (٧ : ١٧٢) ، وزعمت الكرامية أن الايمان قد وجد من الكل في الذر الاول ثم اختلفوا فيما بينهم . فزعم المعروف منهم بالاصرم أن الذرية لم يكونوا يؤمنون بالايمن وانما سئلوا عن التوحيد فأجابوا فصارت اجابتهم ايمانا ولم تكن طاعة . وقال أكثرهم كانوا مأمورين . وكان الجواب منهم طاعة . فقلنا لهم لو كان ذلك ايمانا وولدوا عليه لم يجز للمسلمين استرقاق اولاد المشركين لانه لم يظهر من أطفالهم شرك بعد الايمان الاول . ثم الدليل على تعليق الوجوب بالبلوغ والعقل قول النبى « رفع القلم عن الصبى حتى يبلغ ، وعن المجنون حتى يفيق ، وعن النائم حتى يستيقظ » ، الاصول ص ٢٥٦ — ٢٥٧ .

(١٨) كان ثمة يقول ان ابراهيم ابن الرسول وجميع اولاد المسلمين الذين يموتون قبل الحلم وجميع مجانين الاسلام لا يدخلون الجنة أبدا لكن يصيرون ترابا ، الفصل ج ٥ ص ٣٧ .

الى الجنة اقرب . لا يستحق الطفل ، والاذى عداوة قبل البلوغ وكمال العقل . ولكن نظرا لانه طبيعة فانه يكون قبل البلوغ الى الموالاة اقرب (١٩) .

لذلك كان الاقرب الى العقل والطبيعة ان يكون الاطفال في الجنة ٧ ثوابا ولا تفضلا بل لان ذلك اقرب الى الخبر ، والطبيعة خيرة والعقل غياض معطاء . ولا فرق في ذلك بين اطفال المؤمنين واطفال الكافرين ، فكلاهما لم يبلغا ولم يحدث لهما كمال العقل وهو شرط التكليف . خاصة اذا كانت المعارف كسبية نظرية استدلالية . والنظر ليس ، شروطا بالبلوغ . النظر بلوغ عقلى في حين ان البلوغ كمال جسدى . واهم ما يصل اليه النظر هو العقليات اى اصلا التوحيد والعدل ، اثبات الذات والصفات ، واثبات الحرية والعقل ولا يهم بعد ذلك تفريعاتها ودقيقاتها . وقد يكون النظر بخاطر وقد لا يكون على ما هو معروف في نظرية العلم

(١٩) قالت فرقة اخرى من العجاردة ليس للاطفال قبل البلوغ حكم ايمان ولا حكم كفر ولا حكم ولاية ولا حكم عداوة . وقد ألزم هؤلاء ان لا ينزلوهم اذا ماتوا اطفالا جنة ولا نارا ، الاصول ص ٢٦٠ أما الثعلبية أصحاب ثعلبة بن عامر فقد كان مع عبد الكريم بن عجرد يدا واحدة الى ان اختلفا في امر الطفل فقال ثعلبة أنا على ولايتهم صغارا وكبارا حتى نرى منهم انكارا للحق ورضى بالجور فنبرأت العجاردة من ثعلبة . نقل عنه أيضا انه قال ليس لهم حكم في حال الطفولية من ولاية وعداوة حتى يدركوا ويدعوا فان قبلوا فذاك وان أنكروا كفروا وكان يأخذ الزكوات من عبيدهم وقال انى لابدأ منه بذلك ولا أدع اجتهادى في خلافه ، المال ج ٢ ص ٤٨٠ — ٤٩ فالثعلبية على ولاية الاطفال الا ان ظهر منهم باطل من وقت التكليف ، اعتقادات ص ٤٩ ، فقول الثعلبية انه ليس لاطفال المؤمنين ولا لاطفال المشركين ولاية ولا عداوة ولا براءة حتى يبلغوا فيدعون الى الاسلام فيكروا به أو ينكروه ، مقالات ج ١ ص ١٦٧ ، ونقول الصلانية (العجاردة الخوارج) اذا استجاب الرجل وأسلم توليناه وبرئنا من اطفاله لانه ليس لهم اسلام حتى يدركوا فيدعون الى الاسلام فيقبلونه ، مقالات ج ١ ص ١٦٦ — ١٦٧ ، وذكرت الصلانية أنه اذا استجاب لنا الرجل وأسلم توليناه وبرئنا من اطفاله لانه ليس لهم اسلام حتى يدركوا فيدعون حينئذ الى الاسلام فيقبلونه . ليس لاطفال المؤمنين ولا لاطفال المشركين ولاية ولا عداوة حتى يدعوا الى الاسلام فيقبلوا أو ينكروا ، الفرق ص ٩٧ ب ٩٨ ، المال ج ٢ ص ٤٤ ، اعتقادات ص ٤٨ ، الاصول ص ٢٥٩ .

في المقدمات النظرية الاولى (٢٠) . وقد يضاف اصل الوعد والوعيد ،
والحقيقة انه من- السمعيات وليس من العقليات مثل النبوة والايمان
والامامة عند القدماء . وهذا لا يمنع من تصور الافعال حسنة في ذاتها
أو قبيحة في ذاتها أو ان لكل فعل نتيجة واستمرارا وأن نتائج الافعال
من جنسها وتلخيص ذلك كله في قانون الاستحقاق أو في الواجب العقلي .
فلا يحسن الفعل لاجل الثواب ولا يقبح العقاب بل لاجل الوجوب العقلي .
وان كانت الموضوعات سمعية فالنظر فيها ضرورى في الحالة الثانية-
أو في الحالة الثالثة بمجرد سماعها في الحالة الاولى (٢١) . ولكن يظل

(٢٠) هذا هو موقف المعتزلة . فاطفال المشركين والمؤمنين عندهم في
الجنة ، مقالات ج ١ ص ١٩٠ ، التنبيه ص ٤١ والاطفال في الجنة عند
الاسكافي وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر والكعبي لان المعارف كسبية ،
الاصول ص ٢١٠ - ٢١١ ، وقد اختلفوا في وقت وجوب ايمان الاطفال .
فعند من قال باكتساب المعارف من المعتزلة ان وقت وجوب الايمان وقت
صحته . فكل من صح منه الايمان وجب عليه الايمان وذلك عند تمام العقل
الذي صح معه الاستدلال المؤدى الى المعرفة وليس البلوغ شرطا فيه .
ثم ان النظام والاسكافي وجعفر بن حرب قالوا واجب على من خلقه الله
عاقلا ورأى نفسه وغيره من العالم ان يعلم أن له وللعالم صانعا . ثم
ان خطر بباله بعد ذلك هل صانعه جسيم أم لا ؟ هل يجوز أن يرى أم لا ؟
هل خلق الخلق لمنفعة أم لا ؟ فعليه بعده النظر والاستدلال . وان خطر
بباله هل لصانعه ان يعاقب ان عصاه ؟ هل له ان يديم عقابه أم لا ؟
فعليه ان يجيز ذلك ولا يقطع عليه . وقال جعفر بن بشر بمثل قول النظام
في جميع ذلك الا في الوعيد فانه أوجب على الفكر أن يعلم ان عصي ربه
ولم يعرفه عاقبه دائما . وزعم أن دوام الوعيد يعرف بالعقل . وقال
بشر بن المعتبر بوجوب المعرفة والايمان على العقل من غير خاطر الا أنه
أوجب النظر والاستدلال في المعرفة ، انظر أيضا ، الياب الاول ، المقدمات
النظرية ، الفصل الثالث ، نظرية العلم ، رابعا ، النظر يفيد العلم ،
سادسا ، وجوب النظر .

(٢١) قال الباقر من المعتزلة ان الطفل قبل كمال عقله ليس بمؤمن
ولا كافر لكنه اذا مات على ذلك دخل الجنة . واختلفوا فيه اذا اكمل
عقله قبل البلوغ . فمنهم من قال يلزمه بعد معرفته بنفسه أن يأتي بجميع
معارف العدل والتوحيد وكل ما كلف بعقله في الحال الثانية من معرفته
بنفسه . فان لم يأت بذلك في الحال الثانية من معرفته بنفسه صار عدوا

أصل المعارف معرفة النفس أى معرفة الذات، ثم معرفة أصلى التوحيد والعدل . ولا تعارض بين كون الاطفال فى الجنة لا فرق بين مؤمنين وكافرين وبين استحقاقهم للثواب والعقاب طبقا للإيمان والكفر بعد تمام العقل . فالعقل شرط التكليف . فإذا كان عاقلا ولم يصل الى التوحيد والعدل أى الى أصلى العقليات استحق العقاب بل ودوام العقاب . فكما أن الإنسان فى تمام العقل وليس بالضرورة فى وقت البلوغ . فقد يكون العقل تاما قبل البلوغ ، وقد يقع البلوغ ولا يحصل تمام العقل (٢٢) .

لله كافرا . وأما الذى لا يعلم الا بالشرع فعليه أن يأتى بمعرفته فى الحال الثانية من حال سماع الاخبار على وجه يقطع العذر . وهذا قول أبى الهذيل . وقال بشر بن المعتمر أن الحال الثانية حال فكر واعتبار وأنها يجب عليه ذلك فى الحال الثالثة . واعتبر الاسكافى وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر مهلة يمكن فيها الاستدلال ، الاصول ص ٢٥٧ — ٢٥٨ ، لا يحسن الفعل لأجل الثواب بل لأجل الإيجاب ، اللطف ص ٤٧ ، فى بيان ما يصح أن يدخل تحت التعبد من اللطف والمفسدة ، اللطف ص ٢٦ — ٢٨ ، أنظر أيضا ، الباب الثالث الإنسان الكامل ، الفصل الثامن ، العقل الفسائى (الحسن والتبجح) ، ثالثا ، صفات الافعال .

(٢٢) وأما المعتزلة فقد أمضوا فى الناس قولهم بأن من مات طفلا كان من أهل الجنة . لكنهم ناقضوا فى ذلك بايجاب القائلين منهم بأن المعارف الدينية اكتساب على الطفل اذا كمل عقله بجميع المعارف العقلية حتى اذا مات بعد توجه وجوب المعرفة فيه وقبل حصولها له مات كافرا مستحقا للخلود فى النار . ومنهم من أوجب هذه المعرفة عليه فى الحال الثانية من معرفته بنفسه ، وبه قال أبو الهذيل ، ومنهم من أوجبها عليه فى الحال الثالثة من معرفته بنفسه وبه قال بشر بن المعتمر . ومنهم من اعتبر فيها مدة يمكن النظر والاستدلال على ذلك . وكلهم يقول أن تلك المدة اذا مضت ولم يستدل مات كافرا مستحقا للخلود دون أن لم يكن قد بلغ الحلم ولا السن الذى يكون بلوغا عند أئمة المسلمين . وفى هذا بطلان تمويههم على العامة بأنهم يقولون : أن الاطفال فى الجنة ، الاصول ص ٢٦٠ — ٢٦١ ويشترك المعتزلة فى ذلك بنص الفرق الأخرى مثل الروافض . فعند هشام بن الحكم لا يجوز أن يعذب الله الاطفال بل هم فى الجنة ، مقالات ج ١ ص ١٢١ ، وعند الميمنية اطفال الكفار فى الجنة ،

=

بل ان الكمال العقلى شرط الباوغ الجسدى فى الشرع . ولا تقبل صلاة المجنون أو الساهى أو النائم حتى ولو بلغ الحلم . ولا تختلف الفرق فى كون العقل شرط التكليف أو فى القول بالمعارف العقلية وبأصل التوحيد والعدل انما الخلاف فقط فى كون هذه الاصول عقلية أم شرعية . لذلك يبطل عذاب الاطفال اخذاً بجريرة الآباء بطلاناً شرعياً لمعارضته نصوص الوحي الجلية . وعلى هذا اجماع الامة . فالانسان مؤاخذ بعد الفعل وليس قبل الفعل . واذا كان مؤاخذاً بعد الفعل فكيف يكون مؤاخذاً قبله والفعل لم ينم بعد ؟ واذا كان الانسان يولد على الفطرة ، وكانت الفطرة دين العقل والطبيعة وهو دين الحنفاء ، فان الصبى والمجنون كلاهما يموتان عليه ، وبالتالي يموتان مؤمنين ، ويكون مكانهما الجنة . ولا ينطبق ذلك الا على البشر ، دون غيرهم من الموجودات الحية الاخرى ، الملائكة أو الجن أو الشياطين . فالملائكة لا يتوالدون ولا أطفال لهم . والجن والشياطين ان كانوا يتوالدون فانهم غير مكلفين مثلنا برسولنا ووحينا وشريعتنا . ولا ينفى ذلك كون الجنة دار جزاء على الاعمال لانها ايضا دار تفضل لما كان الخير اقرب الى العقل والطبيعة . ولا يهم ماذا يفعل الاطفال فى الجنة هل خدامها أم سادتها بل دلالة ذلك على العدل وتطبيقاً لاصله طبقاً لقانون الاستحقاق (٢٣) . وينتج عن ذلك فقه

الملة ج ٢ ص ٤٧ ، ولا ترى الصفرية (الخوارج) قتل اطفال مخالفهم ونسائهم ، وتختلف الازارقة فى ذلك ، الفرق ص ٩١ ، ولا يرون قتل اطفال المشركين وتكفيرهم وتخليدهم ، الفرق ص ١١٧ ، الملة ج ٢ ص ٥٦ .

(٢٣) وهذا هو موقف اهل السنة أيضا . فقال أبو العباس القلانسي ومن تبعه من الاشاعرة بوجوب المعارف العقلية على العاقل من جهة العقل . وقال أبو الحسن وضرار وبشر بن غياث وقت صحة الايمان والمعرفة وقت كمال العقل ووقت وجوبها عند اجتماع العقل والبلوغ ، ولا وجوب الايمان جهة الشرع ، الاصول ص ٢٥٦ — ٢٥٧ ، وأما من قال انهم يحذبون بعذاب آباءهم فباطل ، وقد صح الاجماع على أن ما

عملى فى الدنيا . اذ يدفن المؤمنون من اطفال المشركين فى مقابر المسلمين

عملت الاطفال قتل بلوغهم من قتل او وطء اجنبية او شرب خمر او قذف او تعطيل صلاة او صوم فانهم غير مؤاخذين فى الآخرة بشيء من ذلك ما لم يبلغوا . وكذلك لا خلاف فى انه لا يؤاخذ الله احدا بما لم يفعله نصا عن الرسول . فمن المحال ان يكون الله يؤاخذ الاطفال بما لم يعملوا مما لو عاشوا بعده لعلوه وهم لا يؤاخذهم بما عملوا . ولا يختلف اثنان فى ان انسانا بالغا مات ولو عاش لزنى انه لا يؤاخذ بالزنا الذى لم يفعله . وقد اكذب الله ممن ظن هذا نصا . فصح انه لا يجزى احدا بما لم يعمل ولا مما لم يسن . فقول الرسول ان صح لا يعنى ان فيهم كفارا ولا أنهم فى النار ولا أنهم مؤاخذون بما لو عاشوا لكانوا عاملين به مما لم يعملوه بعد . الفصل ج ٤ ص ٩٧ — ٩٨ ، واما المجانين الذين لا يعقلون حتى يموتوا فانهم يولدون على الفطرة حنفاء مؤمنين ولم يغيروا ولا بدوا فماتوا مؤمنين وهم فى الجنة ، الفصل ج ٤ ص ٩٩ ، وقد نص الله على انه فطر الناس على الايمان ، وأن الايمان هو صيغة الله فصيح يقينا أن كل نفس خلقتها الله من بنى آدم ومن الجن والملائكة مؤمنون كلهم عقلا مميزون . فان ذلك كذلك استحقوا كلهم الجنة بايمانهم حاشا من بدل هذا العهد وهذه الفطرة وهذه الصيغة وخرج عنها الى غيرها ومات على التبدل . ويبقى ندرى ان الاطفال لم يغيروا شيئا من ذلك فهم من اهل الجنة . وضح يقينا أن كل من مات قبل أن تحتاله الشياطين عن دينه فقد مات حنيفا وهذا تدخل فيه الملائكة والجن والانس عبادا له مخلوقين . وصح يقينا أن الغواية داخلة على الايمان وأن الاصل من كل واحد هو الايمان وأن كل مؤمن فى الجنة . وصح أنهم لا يدخلون النار ولا أى دار الى الجنة . وصح بالثابت من السنن وصحيحها أن جميع من لم يبلغ من اطفال المسلمين والمشركين ففى الجنة . فان قال قائل : اذا قُلتم أن النار دار جزاء فالجنة كذلك ولا جزاء للصبيان قلنا : انما نقف عند ما جاءت به النصوص فى الشريعة . فقد جاء النص بأن النار دار جزاء فقط ، وأن الجنة دار جزاء وتفضل . فهى لاصحاب الاعمال دار جزاء بقدر أعمالها ولمن لا عمل له دار تفضل من الله مجرد ، الفصل ج ٤ ص ٩٨ — ٩٩ ، وقال النووى ان اطفال المشركين من اهل الجنة ، وقالت المعتزلة لا يعذبون بل هم خدام الجنة وهو قول بلا دليل ، شرح الدوانى ج ٢ ص ٢٦٨ — ٢٦٩ ، واما اهل السنة فانهم أجمعوا على أن من مات من ذرارى المؤمنين صغيرا وبلغ مجنوناً ومات كذلك يكون مع المؤمنين فى الجنة ، وتوقف المتخرجون منهم فى اطفال المشركين لاختلاف الاخبار فيهم فروى فيهم قول النبى « لو شئت لاسمعتك تضاعفهم فى النار » . وفى خبر آخر « أنهم

ويحال بينهم وبين أبويهم ومع ذلك يجعل لهم من أموالهم . ولو بلغوا وكانوا على دين آبائهم لم يكونوا مرتدين . ولو كانوا من أبناء مسلمين ثم ارتدوا بعدما بلغوا غلم يكونوا مرتدين لبقائهم على الأصل . ولو أسلم أحد أبويهم كانوا على دينه ، فدين الطفولة الى اسلام البالغين أقرب (٢٤) .

وكما تتطلب أفعال الاستحقاق البلوغ وكمال العقل فانها أيضا تتطلب القصد والنية . والطاعة التي لا يراد الله بها ليست فعل استحقاق . فالاعمال بالنيات ، والعمل غير المشروط بالنية لا يكون استحقاقا . فان أتى صاحب الهوى والزندق بأفعال حسنة دون قصد منه وهو في كفره فهي لا تعتبر كذلك لأن النية هي شرط استحقاق الفعل . وإذا ما أتى صاحب الهوى أو الزندق بفعل حسن لأنه حسن في ذاته فذلك نية وقصد وتكون فعل استحقاق بالرغم من الكفر النظري وذلك مثل أفعال أهل الكتاب الحسنة التي يؤجرون عليها ويستحقون عليها النواب بالرغم من اضطرابهم في أصل التوحيد والعدل وقولهم بالتثليث والتجسد في التوحيد وبالخطيئة والخلاص في العدل . وإن كفر المجوسى لايهان المجوسى بهجوسيته لا يعنى طاعته لله لكفره بسائر الديانات

قوم أهل الجنة » . وعن ابن عباس أنه يوقد لهم نار فيؤهرون باقتحامها فمن اقتحمها لم تضره النار شيئا وصار منها الى الجنة . وعسى هؤلاء هم الذين روى تضاعفهم في النار ، الاصول ص ٢٦١ .

(٢٤) وعلى أصول أصحابنا لا يجب على الطفل قبل بلوغه وتمام عقله شيء . فان أظهر طفل من أطفال المشركين حكمة الاسلام ومات عليه فقد قال أبو حنيفة : انه مات مسلما وقال أصحابنا امره الى الله . لكننا ندفنه في مقابر المسلمين ونحول بينه وبين أبويه قبل موته لئلا يفتناه عن الدين ولكنا نجعل ماله لأبويه . ولو لم يمت وبلغ واختار دين أبويه لم نجعله مرتدا وجعله أبو حنيفة مرتدا . وأجمع الفقهاء على أن الطفل مع أولاد المسلمين لو أظهر كلمة الردة لم يكن مرتدا فان مات على ذلك ورثه المسلمان من أبويه ودفن في مقابر المسلمين . واختلفوا في الطفل اذا كان أبواه كافرين فأسلم أحدهما . فقال أصحابنا يصير مسلما بإسلام أحدهما وبه قال الشافعى وأبو حنيفة . واعتبر مالك منه دين أبيه كما اعتبر نسب أبيه ، الاصول ص ٢٥٨ — ٢٥٩ .

الآخرى ، فذلك الطاعة بالمصادفة والتبعية وليست بالقصد والنية . ولا حتى النظر والاستدلال الاول يكون طاعة لله ان لم يكن الهدف منه معرفته والقصد . اليه النظر والتوجه الى الموضوع من شروط صحة النظر . وان اعلاء قيمة النظر لا يكون بالتعرف على موضوعه بالمصادفة بل بالقصد اليه وجعله اول الواجبات (٢٥) . كما لا تدخل في انفعال

(٢٥) هذا هو مذهب اصحاب طاعة لا يراى الله بها . ومنهم ابو الهذيل والاباضية . فقد زعم هؤلاء انه يصح وجود طاعات كثيرة ممن لا يريد الله بها كما قال ابو الهذيل واتباعه من القدرية . فقد قال بطاعات كثيرة لا يراى الله بها . وزعم انه ليس في الارض صاحب هوى ولا زنديق الا وهو مطيع لله في اشياء كثيرة وان عصاه من جهة كفره ، واستدل ابو الهذيل على دعوى صحة وقوع طاعات لله ممن لا يعرفه بان قال : ان اوامر الله بازائها زواجر فلو كان من لا يعرفه ترك جميع اوامره وجب ان يكون قد صار الى جميع زواجره ، وان يكون من ترك جميع الطاعات قد صار الى جميع المعاصي . ولو كان كذلك الدهرى يهوديا ونصرانيا ومجوسيا وعلى اديان سائرة الكفرة . واذا صار المجوسى تاركا لكل كفر سوى المجوسية علمنا انه عاص بمجوسيته التى قد نهى عنها ، ومطيع لله ما تركه من انواع الكفر لانه مأمور بتركها . فقلت له : ليس الامر في اوامر الله وزواجره على ما ظننته ولكن لا خصلة من الطاعة الا وتضادها بمعاص متضادة ، ولا خصلة من الايمان الا وتضادها خصال متضادة . كل نوع منها يضاد النوع الآخر كما تضادها الطاعة . وذلك بمنزلة القيام والقعود والاضطجاع والاستلقاء . وقد يخرج من القعود من لا يصير الى جميع اضعاده وانما يخرج من القعود بنوع واحد من اضعاده . كذلك يخرج من كل طاعة لله بنوع واحد من الكفر المضاد للطاعات كلها لان ذلك النوع من الكفر يضاد نوعا آخر من الكفر كما يضاد سائر الطاعات . وهذا واضح في نفسه وان جهله ابو الهذيل ، الفرق ص ١٢٦ ، وقد قالت الاباضية (الخوارج) بطاعة لا يراى بها على مذهب ابي الهذيل ومعنى ذلك ان الانسان قد يكون مطيعا لله اذا فعل شيئا امره الله به وان لم يقصد الله بذلك الفعل ولا اراده به ، مقالات ج ١ ص ١٧٢ ، الفرق ص ٧٢ ، الملل ج ٢ ص ٥٣ ، وقال اصحابنا (اهل السنة والجماعة) ان ذلك لا يصح الا في طاعة واحدة ، وهو النظر الاول فان صاحبه اذا استدل به كان مطيعا لله في فعله وان لم يقصد به التقرب الى الله لاستحالة تقربه اليه قبل معرفته . فاذا عرف الله فلا يصح منه بعد معرفته طاعة منه لله الا بعد قصده التقرب بها اليه ، الفرق ص ١٠٥ ، وقال اهل السنة والجماعة ان الطاعة لله ممن لا يعرفه انما تصح في شيء واحد وهو

الاستحقاق أفعال الخطأ والسهو لأنه ينتفى منها القصد والنية ، في حين أن الإصرار على أي ذنب كفر . فعل الاستحقاق إذن هو الفعل القائم على الإرادة والقصد مع سبق الإصرار وعقد العزم (٢٦) . ولا تلزم أفعال "الاستحقاق" إلا من بلغته الدعوة . ومن لم تبلغه الدعوة فإنه معذور غير مسؤول . لذلك كان أحد واجبات الرسول التبليغ وكان اسمه مشتقا من الرسالة أي حامل البلاغ والإعلان . فكل من بلغته الرسالة أصبحت أمثاله أفعال استحقاق في أي ركن من الأرض كان وأصبح مكلفا . ومن لم تبلغه الدعوة كان معذورا بجهله وغياب معرفته . وإذا كانت أفعال الأطفال خارج الاستحقاق فإن بلوغهم الدعوة وعدم فهمها يعادل عدم بلوغها بالرغم من القدرة على فهمها (٢٧) . أمثال الاستحقاق إذن هي

النظر والاستدلال الواجب عليه قبل وصوله إلى معرفة الله . فإن يفعل ذلك يكن مطيعا لله لأنه قد أمره به وأن لم يكن قصد بفعله لذلك النظر الأول التقرب به إلى الله . ولا تصح منه طاعة لله سواها إلا إذا قصد بها التقرب إليه لأنه يمكنه ذلك إذا توصل بالنظر الأول إلى معرفة الله . ولا يمكنه قبل النظر الأول التقرب به إليه إذا لم يكن عارفا به قبل نظره واستدلاله . الفرق ص ١٢٥ - ١٢٦ : وقال بطساعات لا يراد الله ولا يقصد بها التقرب إليه كالقصد إلى النظر الأول . وبالنظر الأول فإنه لم يعرف الله بعد ، والفعل عبادة ، الملل ج ١ ص ٧٨ .

(٢٦) واختلفوا فيما يقع من الإنسان على طريق السهو والخطأ هل يكون معصية على قولين (أ) قد يكون ذلك معصية (ب) لا يكون ذلك معصية إلا أن يقع بقصده ، مقالات ج ١ ص ١٥٠ ، لذلك قال بعض الإباضية الإصرار على أي ذنب كان كفرا ، مقالات ج ١ ص ١٧٣ .

(٢٧) الكلام في من لم تبلغه الدعوة . نصا لا تلزم النذارة إلا من بلغته لا من لم تبلغه وأنه لا يعذب أحد حتى يأتيه رسول . فصح بذلك أن من لم يكن يبلغه الإسلام أصلا فإنه لا عذاب عليه وهكذا جاء النص عن الرسول . وكذلك من لم يبلغه الباب من واجبات الدين فإنه معذور لا ملامة عليه . ورأيت قوما يذهبون إلى أن الشرائع لا تلزم من كان جاهلا بها ولا من لم تبلغه . وهذا باطل بل هي لازمة له لأن الرسول بعث إلى الإنس كلهم وإلى الجن كلهم وإلى كل من لم يولد إذا بلغ بعد الولادة . وذلك بأمر الله نصا . وهو عموم لا يجوز أن يخص منه أحد . وقد أبطل

أفعال البالغين كالملى العقول ، أفعال القصد والنية بعد التبليغ وليست

النص أن يكون أحد سدى ، والسدى هو المجهل الذى لا يؤمر ولا ينهى .
فأبطل هذا الأمر . ولكنه مغدور بجهله ومغيبه عن المعرفة فقط . وان
من بلغه ذكر النبى حيث ما كان من أقاصى الأرض ففرض عليه البحث
عنه فإذا بلغته نذارته ففرض عليه التصديق به واتباعه وطلب الدين
اللازم له والخروج عن وطنه لذلك والا فقد استحق الكفر والخلود فى
النار والعذاب بنص القرآن . وكل ما ذكرنا يبطل قول من قال من الخوارج
أنه فى حين بعث النبى يلزم فى أقاصى الأرض الإيمان به ومعرفة شرائعه
فان ماتوا فى ذلك الحال ماتوا كفارا الى النار ويبطل هذا قول الله .
وليس فى وسع أحد علم الغيب . فان قالوا فهذه حجة الطائفة القائلة
أنه لا يلزم أحد شيء من الشرائع حتى تبلغه قلنا لا حجة لهم فيها لان كل
ما كلف الناس فهو فى وسعهم واحتمال بنيتهم الا أنهم معذورون بمغيب
ذلك عنهم ولم يكلفوا ذلك تكليفا بمعذوبين به ان لم يفعلوه . وانما كلفوه
تكليف من لا يعذبون حتى يبلغهم . ومن بلغه عن الرسول أن له أعراض
الحكم مجعلا ولم يبلغه نصه فرض عليه اجتهد نفسه فى طلب ذلك الأمر
والا فهو عاص لله ، الفصل ج ٤ ص ٨٢ - ٨٣ ، ان القول بأن أطفال
المشركين فى النار متروك . وكيف لا وقد جعل الشرع البالغ الجاهل بالله
ممن لم تبلغه الدعوة معذورا . . . وقال فخر الاسلام : وكذا نقول فى الذى
لم تبلغه الدعوة أنه غير مكلف بمجرد العقل وأنه اذا لم يصف إيمانا
ولا كفرا ولم يعتقد على شيء أى مما يكون منافيا للإيمان ولا موافقا للعصيان
كان معذورا . واذا وصف الكفر وعقده أو عقده ولم يصفه لم يكن معذورا
وكان من أهل النار مظلما ، شرح الفقه ص ٤٥ ، من لم تبلغه دعوة
شريعة لم يكن مكلفا ولم يكن له فى الآخرة ثواب ولا عقاب . ان عذبه
فى الآخرة كان ذلك عدلا منه ولم يكن عقابا له كما أن ايلام الأطفال
والبهائم فى الدنيا عدل من الله وليس بعقاب على شيء . وان أنعم عليه
فى الآخرة فهو فضل منه وليس بثواب له على الطاعة . كما أن ادخاله
ذراى المسلمين الجنة فضل منه وليس بثواب على الطاعة . وان كان هذا
الذى لم تبلغه دعوة الاسلام غير معتمد كفرا ولا توحيدا فليس بمؤمن ولا
كافر . ان شاء الله عذبه فى الآخرة عدلا وان شاء أنعم عليه فضلا ،
الاصول ص ٢٦٣ - ٢٦٤ ، كل عاقل فعل فعلا قبل ورود الشرع لا يستحق
به ثوابا ولا عقابا . فان استدلل العاقل قبل ورود الشرع عليه على
حدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته وعدله وحكمته فعرف ذلك
واعتقده كان موحدا مؤمنا ولم يكن بذلك مستحقا من الله ثوابا عليه .
فان أنعم عليه بالجنة ونعيمها كان ذلك فضلا منه عليه . ولو أنه اعتقد
قبل ورود الشرع عليه الكفر والضلال لكان كافرا وملحدا ولم يكن مستحقا

أفعال الصبية والمجانين وأفعال السهو والخطأ والنسيان أو من لم تبلغه الدعوة . هذه الأفعال وحدها هي التي ينطبق عليها قانون الاستحقاق . الأفعال القابلة للحكم هي الأفعال المؤثرة المقصودة ، القائمة على التدبر والروية ، وتتوافر فيها النية الحسنة أو السيئة . وصاحب الفعل هو المكلف الحر العاقل البالغ . وهي الأفعال المستحقة المدح والذم وما يتبعها من الثواب والعقاب . فالفعل قد يقبل المدح فقط دون أن يترتب عليه ثواب ، وقد يقبل الذم فقط دون أن يترتب عليه عقاب . فالاستحقاق اذن على درجتين ، الأولى استحقاق عند الناس وهو المدح والذم والثاني استحقاق عند الله وهو الثواب والعقاب (٢٨) . والاستحقاق

العقاب على ذلك . فإذا عذبه الله بالنار على التأييد فله ذلك وليس بعقاب وانما هو ابتلاء منه ، إيلام كإيلام البهائم والأطفال في الدنيا من غير استحقاق وذلك عدل من الله ! الثواب يكون على الطاعة ، والطاعة موافقة الأمر ، والعقاب على المعصية ، والمعصية موافقة النهي ومخالفة الأمر . والمسألة في حالة لم يرد فيها أمر ولا نهى على أحد فاستحال الحكم بالثواب والعقاب على شيء من الأفعال . هذا مذهب الأشعرى ومالك والشافعي والأوزاعي والثوري وأبي ثور وأحمد بن حنبل وداود وأهل الظاهر والضرارية أصحاب ضرار بن عمرو ، الأصول ص ٢٤ - ٢٥ لو استدل مستدل قبل ورود الشرع على حدوث العالم وتوحيد صانعه وصفاته وعرف ذلك ما كان يستحق به ثوابا ولو أنعم الله بعد معرفته به نعماء كثيرة كان ذلك تفضيلا عليه . ولو كفر انسان قبل ورود الشرع ما كان مستحقا عقابا وإن عذبه عليه كان ذلك عدلا منه كابتدائه بإيلام من لا ذنب له من الأطفال والبهائم ، الأصول ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .

(٢٨) المستحق بالأفعال المدح والذم وما يتبعها من الثواب والعقاب . والذم قول ينبيء عن انضاع حال الغير . وهو على ضربين (أ) يتبعه العقاب من جهة الله ، وهذا يستحق على المعصية . والمعصية فعل يكرهه الغير من نوع من الرتبة (ب) لا يتبعه العقاب من جهة الله . والمدح قول ينبيء عن عظمة حال الغير . وينقسم أيضا الى (أ) ما يتبعه الثواب من جهة الله . وذلك يستحق على الطاعة (ب) ما لا يتبعه الثواب فهو المدح القابل للنعمة المستحق . الشرط في الذم المستحق العقاب شرطان : الاول يرجع الى الفعل مثل أن يكون قبيحا والآخر الى الفاعل وهو أن يعلم قبحه ، استبعاد الصبي ، والمدح يتبعه الثواب من جهة

يكون على الفعل وعلى الترك ، فالترك فعل سلبي لان عدم الفعل فعل ،
والامساك عن الفعل اتيان لفعل . وان منع الفعل عن التحقق هو
تحويل له من الخارج الى الداخل ، ومن الواقع الى الامكان . فعدم
الفعل ليس فعلا عدما بل هو فعل شعور داخلي أو فعل ارادة تحيط
بالشعور وتمنع من التخارج . فالثواب والعقاب على الفعل وعلى
عدم الفعل لانهما فعلا مختلفان ، أحدهما ايجابي والآخر سلبي . فالمدح
فعل والمكروه عدم فعل . والاول له ثواب ، ثواب الفعل ، والثاني له
أيضا ثواب مثل الاول ، ثواب عدم الفعل . فاذا كان الفعل حركة فان
عدم الفعل معنى أي امتناع الارادة عن التحقق . فالإنسان غير الجهاد
في حالة عدم الفعل لان عدم الفعل عند الإنسان فعل ارادي في حين أنه
في الجهاد سكون طبيعي . ولا يتشابه عدم الافعال . فعدم الايمان
ليس مثل عدم الكفر ، الاول قبيح والثاني حسن . فان تشابها في الفعل
الارادي فانها يتميزان في الصفة . فصفت الحسن والقبح موضوعية
في الافعال (٢٩) .

ثانيا : قانون الاستحقاق .

ويعنى قانون الاستحقاق ثواب المطيع وعقاب المسيء أو أن الجزاء
من جنس الاعمال . وهو قانون يشمل العقلية والسمعية معا .

الله . والشرط في استحقاقه شرطان : الاول يرجع الى الفعل وهو أن
تكون بمنفعة زائدة على حسنة ، والآخر يرجع الى الفاعل وهو أن يكون
عالما بأن له صفة زائدة . وما لا يتبعه من جهة الله له شرطان : الاول
يرجع الى الفعل وهو أن يكون احسانا ، والثاني يرجع الى الفاعل وهو
أن يكون قاصدا وجه الاحسان اليه ، الشرح ص ٦١١ — ٦١٤ .

(٢٩) استحقاق الذم ، في أن العلم بأن الموصوف لم يفعل ما متعلقه ،
في كيفية استحقاق المدح والثواب بالواجب والندب ، الاصلح ص ١٧٧ —
١٨٠ ، الشرح ص ٦٣٨ — ٦٤٤ ، تكفير ابي هاشم لانه قال بعقاب
من ليس فيه معصية ، الفرق ص ١٨٤ — ١٨٩ ، استحقاق الذم ص
٢٣٥ — ٢٣٦ ، الشبهة والرد عليها ، استحقاق الذم على لا معنى ،
عدم تساوي الايمان والكفر في الفعل وعدم الفعل ، ص ٢٧٠ — ٣١٠ .

فأله لا يكذب ومن صفاته العلم لا الجهل . فالقانون تعبير عن الذات والصفات أى عن أصل التوحيد . كما أن الله عادل لا يظلم ، وبالتالي يكون القانون أيضا تعبرا عن العدل ومن مقتضيات العقول استنادا الى الحسن والقبح العقليين . كما يشمل السمعيات . فهو جزء من رسالة الانبياء وعليه سيتم الجزاء فى المعاد . كما أنه يقوم على ربط الايمان بالاعمال سواء فى الفرد أو فى الحاكم وبالتالي فإنه يشمل أيضا موضوع الاسماء والاحكام وموضوع الامامة آخر بموضوعين فى السمعيات .

١ — هل يمكن نفى الاستحقاق ؟

ان نفى قانون الاستحقاق هو فى واقع الامر نفى للارتباط الضرورى بين الفعل ونتائجه ، بين العلة والمعلول ، وهو ما ينافى الامور العامة فى نظرية الوجود فى المقدمات النظرية الاولى (٣٠) . فكل فعل يؤدي الى نتيجة كما ان كل علة تؤدي الى معلولها . وتكون نتائج الافعال المقصودة من نوع الافعال ذاتها كما تكون المخلوقات من جنس عليها ، الثواب اذن نتيجة طبيعية للطاعة والعقاب نتيجة طبيعية للمعصية ، كما ان الاحتراق نتيجة طبيعية للنار ، والتجمد نتيجة طبيعية للبرودة ، لا فرق فى ذلك بين قانون العقل وقانون الطبيعة . قانون الاستحقاق اذن قانون عقلي وهو فى نفس الوقت قانون طبيعى . ولا يمكن قلب القانون أو عكسه أو خرقه أو ايقافه أو ابطاله طالما أن هناك عقلا وطبيعة . ولا يعنى ذلك حتمية فى السلوك الانسانى . فحرية الاختيار وخلق الافعال احد مكتسبات العدل وهو من العقلية . ولا يمكن هدم العقلية بالسمعيات بل تتأسس السمعيات بالعقلية (٣١) . هدم قانون الاستحقاق اذن هو تدمير للطبيعة

(٣٠) انظر ، الباب الاول ، المقدمات النظرية ، الفصل الرابع ، نظرية الوجود ، ثانيا ، ميتافيزيقيا الوجود أو « الامور العامة » الواجب ه — العلة والمعلول .

(٣١) يقول القاضى عبد الجبار « وربما خلط السمعيات بالعقلية فى هذا الباب الذى من حقه ألا يعتمد فيه الا على أدلة العقول ، الاصلح ص ١٥ .

وقضاء على السلوك الانساني وإيقاع الاضراب والعشوائية فيه وتأسيس الحياة الانسانية على عدم الثقة والضياع ونقص التوجيه وغياب التطلع الى المستقبل . فكيف يعاقب المطيع ويثاب العاصي ؟ وكيف يوثق بالعقل وبالقانون اذا ما تم تدميره في المستقبل ؟ كيف يوثق بأى شيء ؟ كيف يقضى على كل ضمان وينزع كل اطمئنان ؟ ليس المهم هو الاثابة أو العقاب بل أثر ذلك على الحاضر وضياع ثقة المطيع بطاعته فيعمى ، واعتزاز المسيء باسعائه فيستمر فيها . وما دام الحال في النهاية سواء بين المطيع والمسيء وما دام الأمر سيقطب فينال الميثب عقابه والمسيء ثوابه ففيم الاستمرار في الطاعة أو ترك العصيان ؟ ليس ذلك استخفافا بالعقل ، وههما للحكمة الالهية وقضاء على الشرائع ؟ كيف يستطيع الانسان أن يعيش في عالم لا يحكمه قانون ؟ كيف يعيش الانسان حياته وهو لا يضمن نتائج أعماله (٣٢) ؟ كيف يترك مصير الانسان لمطلق المشيئة والارادة ؟ كيف تترك الافعال أمام احتمال تطبيق قوانين متعارضة ومتناقضة ، لو طبق أحدها كان ظلما ولو طبق الآخر كان عدلا ؟ صحيح أن الله حر الارادة ولكن الانسان أيضا قد فعل واجتهد ويريد أن يعرف

(٣٢) نرى قانون الاستحقاق هو موقف الاشاعرة بوجه عام . إذ لا يجب على الله الثواب في الطاعة ولا العقاب على المعصية بل أن أثاب فيفضله ، وأن عاقب فيعذله ولا قبح منه ، ولا ينسب فيها يفعل أو يحكم الى جور أو ظلم يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ، العضدية ج ٢ ص ١٨١ - ٢١٧ ، يجوز أن يعذب المطيع وينعم العاصي ، الحصون ص ٢٩ - ٣٢ ، الفصل ج ٣ ص ٢١٧ - ١٣٠ ، لو عذب من لم يقدره على ما أمر به من طاعة لما كان ظلما اذا لم يسمعه ظلما ، الفصل ج ٣ ص ٨٢ - ٨٣ ، وأنه يعذب من يشاء أن يعذبه ، ويرحم من يشاء أن يرحمه ، وأنه لا يلزم أخذا الا ما ألزمه الله ، ولا قبيح الا ما قبح الله ، ولا حسن الا ما حسن الله ، وأنه لا يلزم لاحد على الله حق ولا حجة . الله على كل من دونه وما دونه الحق والواجب والحجة البالغة . لو عذب المطيعين والملائكة والإنبياء في النار مخلصين لكان ذلك له ولكان عدلا وحقا منه . ولو نعم ابليس والكفار في الجنة مخلصين كان ذلك له وكان حقا وعدلا منه . وان كل ذلك إذ أباه الله وأخبر أنه لا يفعله صار باطلا وجورا وظلما ، الفصل ج ٣ ص ٧٧ - ٧٨ ، في أنه لا يجب عليه الطاعة وعقاب المعصية ، الاقتصاد ص ٨٤ .

مصره طبقا لعالم يحكمه قانون ثابت وععدل . وإذا كان ذلك معروفا في الدنيا فيما يتعلق بالدييات والكفارات فالأولى أن يكون معروفا في الآخرة حيث لا خطأ هناك ولا جور . وهل علاقة الله بالإنسان علاقة المالك بالعبد ؟ إلا توجد خطورة في أن تتحول هذه العلاقة من المستوى الديني إلى المستوى السياسي والاجتماعي ويتحول كل مالك أو حاكم إلى اله وكل إنسان إلى عبد مملوك يتصرف فيه المالك أو الحاكم كما يشاء ؟ ليس التصور ، تصور السيد والعبد ، تصورا اقطاعيا خالصا ، يفعل السيد مع العبد ما يشاء وليس للعبد أى حق ، حتى حق الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ؟ وأين حق الثورة ، ثورة العبيد على الأسياد أو على الأقل حق حرية العبيد وحق المساواة بين الناس ؟ وكيف تكون العلاقة بين القوى والضعيف مجرد ارادة القوى دون حقوق الضعيف (٣٣) ؟ وكيف يكون الثواب فضلا وليس استحقاقا في حين يكون العقاب عدلا واستحقاقا ؟ ولماذا يتم التفضل على الإنسان إذا ما أعطى حقه أداء

(٣٣) تدعى (الاشاعرة) أن الله إذا كلف العباد فأطاعوه لم يجب عليهم الثواب بل أن شاء الله أثابهم وأن شاء عاقبهم وأن شاء أعدمهم ولم يحشرهم . ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين ! ولا يستحيل ذلك في نفسه ، ولا يناقض صفة من صفاته الإلهية هذا لأن التكليف تصرف في عبده ومماليكه ! أما الثواب ففعل آخر على سبيل الابتداء وكونه واجبا بالمعاني الثلاثة غير مفهوم ! ولا معنى للحسن والقيح . . . لا نسلم أن من يستخدم عبده يجب عليه في العادة ثواب لأن الثواب يكون عوضا عن العمل فتبطل فائدة الرق ! وحق العبد أن يخدم مولاه لأنه عبده فإن كان لأجل عوض فليس ذلك منفعة ! الاقتصاد ص ٩٥ - ٩٦ ، سبحانه مالك الملك بجميع العباد ، والمالك منا إذا تعرف في ملكه فإنه لا يجب لأحد عليه شيء . وإذا لم يجب على المالك المجازى شيء بأن يتصرف في ملكه فكذلك لا يجب على المالك الحقيقي بل كان ذلك بطريق أولى ، المسائل ص ٣٧٧ - ٣٧٨ ، العدل في أفعاله على مذهب أهل السنة أن يتصرف في ملكه ما يشاء ويحكم ما يريد . فالعدل وضع الشيء في موضعه وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم والظلم بضده فلا يتصور منه جور في الحكم وظلم في التصرف ، الملل ج ١ ص ٦٣ ، وهى الحجة القديمة للجبر والكسب في خلق الأفعال ، أنظر الباب الثالث ، الإنسان المتعين ، ثانيا ، أفعال الشعور الداخلية ١ - هل أفعال الشعور الداخلية أفعال جبرية ؟ (ج) حجج الجبر .

لواجبه في حين يعطى اليه استحقاقه من العقاب اذا ما تهاون فيه ؟ وهل من شيمة الاله التصديق بالثواب وغرض العقاب ؟ ولماذا يجوز الابتداء بالثواب دون الاستحقاق في حين يكون الاستحقاق للعقاب فقط ؟ بهذا التصور يكون الله اقرب الى الانتقام منه الى العفو ، وأكثر رغبة في العقاب منه في الثواب ، وكأن الله يتضجر بالطاعة فيعطى الثواب تفضلا ولكنه بتنعم بالمعصية فيعطى العقاب استحقاقا وتشفيا ! لماذا يكون الثواب فضلا والعقاب عدلا ؟ هذا تصور سوداوى وقاس لله . فلماذا لا يكون كلاهما عدلا واستحقاقا ؟ لماذا يقتر الله في الثواب ويكون كريما في العقاب ؟ او لماذا يكون الثواب طبقا للكرم والجود والارادة والعقاب طبقا لقانون الاستحقاق ؟ ان الاقرب الى الالهية هو العكس ، ان يكون الثواب عن استحقاق اما العقاب فيتنازل الله عنه بالعفو . والعجيب ان يعرف الاشاعرة بأنهم أهل الرحمة لا أهل العدل في حين انهم اخذوا العدل فيما وجبت فيه الرحمة وجعلوا الرحمة فيما وجب فيه العدل . ولو ادخلنا الجنة من غير عمل لا نكون مستحقين لها . والذي لا عمل له ولكن له كرامة لا يقبل ثوابا تفضلا على شيء لم يفعله كمن يأخذ الجائزة الاولى في سباق وهو آخر الفائزين ! ان الثواب لا يكون تفضلا او انعاما او احسانا بل يكون استحقاقا والا أصبح الانسان عبيد احسانات الآخرين ولاصبح الناس عبيد احسانات الحاكم « وما انتم الا عبيد احساناتنا » ! ان نتائج افعال الانسان لا تأتى من اعلى ، هبة ومنة بل تأتى من اسفل كسبا واستحقاقا . وان حقوق الشعوب لا تكون منة وهبة من الحكام بل تكون استخلاصا لها منهم عنوة وقسرا بعد نضال لاجلها يطول لعدة اجيال وفي اعمار لعدة حضارات . هناك ارتباط ضرورى بين الطاعة والثواب لا يمكن فصله والا لما كانت هناك طاعة ولما وجد الثواب طريقا الى شيء يكون جزاء له . ليس العقاب انتقاما من الله بل مجرد نتيجة للفعل تحدث في الدنيا سواء قبل الموت او بعده لما كانت الحياة مستمرة . وما الموت الا نقطة بداية جديدة وانتقال من فعل الفرد الى فعل الجماعة من خلال السنة والقنوة ، والاثر والفكر . ومع ان العقوبة ايلام الا انها زجر في الحاضر ورعاية مصلحة في المستقبل . مع انها ايلام للجاني الا انها تخفيف عن آلام اخرى ، ارشاد واصلاح . فالعقاب

من أجل العقاب ايلام وتشف وغيط . انه ليصعب الخروج على تصـور العدل ، بأن يعاقب الله بغـر ذنب ، فالواقعة لا تخرج من البدأ ولا تعتد عليه . ولما كانت الواقعة لم تحدث بعد يظل البدأ قائما معلنا عنه في الخطاب . ان الفضل والعدل مبدآن متعارضان : الفضل كرم ، والعدل استحقاق (٣٤) .

وكيف لا يكون العمل علة الاستحقاق ؟ وما البديل ؟ الكرم والجود ؟
النسب والحسب ؟ الايمان الذي لا يتحقق في عمل ؟ لا يوجد مقياس آخر للاستحقاق أكثر عدلا من العمل . وان كل الحجج التي تقال لنفي العمل

(٣٤) الثواب فضل من الله والعقاب عدل منه ، والعمل دليل ، وكل ميسر لما خلق له ، ولا يجب عليه الثواب في الطاعة ولا العقاب في المعصية بل ان اناب فبفضله وان عاقب فبعدله ، العوضية ج ٢ ص ١٩٣ — ٢٠٢ ، الله متفضل على عباده ، عادل قد يعطي الثواب لأضعاف ما يستوجب العبد تفضلا منه ، وقد يعاقب على الذنب عدلا منه ، وقد يعفو فضلا منه ، الفقه ص ١٨٦ ، في أحالة الحجر على الله ، الله عادل في كل أفعاله غير محجور عليه شيء ، ما شاء فعل وما شاء ترك ، له الخلق والأمر ، لا يسأل عما يفعل ، الأصول ص ٨٢ ، وانه عادل في خلقه بجميع ما يتلبيهم به وبغضبه عليهم من خير وشر ، ونفع وضر ، ولذة وألم ، وصحة وسقم ، وهزيمة ونصر ، الانصاف ص ٢٨ ، الثواب فضل وعد به فيبقى من غير وجوب لان الخلف في الوعد نقص . والعقاب عدل له أن يتصرف فيه ، وله العفو عنه لانه فضل ولا يعد الخلف في الوعد نقضا عند العقلاء ، المواقيت ص ٣٧٨ ، الوجود من حيث هو وجود لا يستحق عليه ثواب وعقاب ، المال ج ١ ص ١٤٧ ، وعند البهشمية ، أتباع أبي بهشم عبد السلام بن أبي علي الجبالي يجوز أن يعاقب الله العبد من غير أن يصدر عنه ذنب ، اعتقادات ص ٤٤ ، الاقتصاد ص ٩٦ — ٩٧ ، وقد قيل في العقائد المتأخرة :

فان يثبنا فبمحض الفضل وان يعذب فبمحض العدل
الجوهرة ص ١٠ — ١١ ، تحفة المريد ص ١١ ، شرح عبد السلام ص ١٠٢ ، ويقال أيضا :

لكن ذا في الشرع مستحيل اذ قوله ليس فيه تبديل
فهو له اثابة العصاة كما له التهذيب للهداة
الوسيلة ص ٥٥ ، القول ص ٥٥ — ٥٦ .

كمقياس للاستحقاق انما تصور قدرة الله فوق عدله ، و ارادته فوق حكمته . فكيف تكون قدرة الله على الترك مقياسا للعظمة والقدرة ؟ كيف تغلب الارادة والقدرة على العدل ؟ كيف يقضى التوحيد على العدل ، والعدل احد مكتسباته ؟ واذا كانت الطاعة شكرا على النعم فان الشكر فعل يستلزم الثواب . وليس الشنكر بالفهم وحده بل يكون بالفعل والطاعة والتمتع بالنعم دون الاضرار بالنفس . ويكون الجود فعلا يستوجب العقاب . فشكر الله على النعم اذن لا ينفى العمل كأساس للاستحقاق بل يؤكد انسه فعل يستحق الثواب كما ان الجود فعل يستحق العقاب . ولا يكون شكر الله مكافأة على النعم اذ لا يمكن مكافأة الله . فאלله لا ينتظر مكافأة من أحد ، وهى مكافأة ضئيلة بالنسبة لعظم النعم . كما أن حياة الانسان ووجوده ليسا هبة من احد عليه . ان الانسان لا يعمل من أجل النعم السابقة واستبقاء لها . فمهما عمل الانسان غانه لن يوفى نعمة الحياة والوعى والعقل والابداع حقها . هذان مستويان مختلفان بين المتناهى فى الكبر وهو النعم والمتناهى فى الصغر وهو شكر الانسان . ونعم الحياة ليست معطاة بل موجودة ، ليست فى مقولة الملكية بل فى مقولة الوجود . فهى أضخم بكثير من أن يملكها انسان أو يهبها أحد . ويخشى من التصور التجارى المحض : ما دام الانسان قد استلم البضاعة فعليه دفع الثمن حتى ولو كان ثمننا بخسلا لا يتفق مع عظمة المشتريات . وهل الله فى حاجة الى شكر النعم ؟ وهل أفعال الانسان شكر على النعم أم أداء للرسالة وتحقيق للامانة ؟ أن نعمل الانسان لا يكون فرضا على الله بل هو احترام الله لفعل الانسان واكتساب الانسان لفعله من الله ، وهو أحد مكتسبات العدل من التوحيد . الانسان حبيب الله ومعشوقه ، وخليقه وصفيه ، مخلوقه وكليمه بدليل ارسال الوحي اليه ، وخلق الكون له ، وجعله سيدا له ، وتكريمه اياه فى البر والبحر ، وتسخير المخلوقات لاجله (٣٥) . ان وضع الانسان

(٣٥) العمل لا يكون علة لاستحقاق الثواب خلافا لمعتزلة البصرة ،

=

في الحياة في حالة الثقة بالنفس وضع من ذاته وليس كرمًا أو جوداً من أحد ، ، نتائج عمله تأدية لواجباته ولا شكر على واجب . ان قانون الاستحقاق لا يجوز الا بين متكافئين . أما نعم الله والثواب عليها فغير متكافئين . هذا شكر المنعم وليس الاستحقاق . لا يعنى الاستحقاق أن الثواب والعقاب يعودان على الله بنفع أو ضرر ولكن تزداد ثقة الانسان بفعله وبناتجه وبقوانين الطبيعة وسنن الكون بالله غنى عن العاملين ، وانما اتى الوحي لمصلحة الانسان (٣٦) . ان التكليف لا يتطلب بالضرورة القضاء على صفات الافعال الذاتية وموضوعية القيم بل قد يكون التكليف تأكيداً واثباتاً لها مما يدل على ارتباط الاصول بعضها ببعض . ولا تقضى موضوعية القيم على الحرية بل على العكس هي شرط لها . فموضوعية القيم تعطى الحرية ثباتاً عملياً واستقلالاً نظرياً وتجعلها مباشرة في مواجهة موضوعها . ولماذا يضع جهد الانسان ومشقته وتعبه بلا جزاء ؟ ولماذا تقس النتائج ابتداءً دون مقدمات ، كرماً دون استحقاق ، هبة ومنة لا كسباً وتحصيلاً ؟ والعجيب أن يتجه الى ذلك انصار الكسب ، واثبات الكسب هنا أولى من أجل الاستحقاق وليس

المعالم ص ١٣٥ — ١٣٦ ، ويعطى الاشاعرة حججاً ثلاثاً لاثبات ذلك (أ) لو وجب على الله اعطاء الثواب فاما أن يقدر على الترك أو لا يقدر على الترك فان قدر على الترك وجب أن يصير مستحقاً للزم موصوفاً بالنقصان . وان لم يقدر على الترك فذلك قدح في كونه فاعلاً مختاراً (ب) ان لله على العبد نعماً عظيمة توجب الشكر والطاعة . وقد وقعت الطاعة مقابل النعم وليست موجبة للثواب لان الواجب لا يوجب أشياء آخر . (ج) وقع فعل العبد لانه مجموع القدرة مع الداعي يوجهه ، وهو فعل الله وفاعل السبب فاعل للمسبب . ففعل العبد يكون فعلاً لله وفعل الله لا يوجب شيئاً على الله . المعالم ص ١٣٥ — ١٣٦ ، المجمل ص ١٤٨ ، الارشاد ص ٢٨١ — ٢٨٢ ، أما قوله (أبو القاسم) في الثواب أنه يجب ايصاله للمطيعين من حيث الجود فظاهر التناقض لان الجود هو التفضل ، والتفضل هو ما يجوز لفاعله أن يفعله وأن لا يفعله ، والواجب هو ما لا يجوز له أن لا يفعله . فكيف يقال ان هذا يجب من حيث الجود ؟ ، شرح الاصول ص ٦١٩ .

(٣٦) النهاية ص ٣٨٤ — ٣٨٦ .

لسلب الانسان حريته وخلقه لانفعاله . كيف يحصل الانسان على نتائج فعله من غير تعب ولا نصب ؟ ليست المشكلة هي القدرة على العطاء بل استحقاق العطاء . ليس الامر من وجهة نظر الله بل من وجهة نظر الانسان . وما فائدة العطاء لو كان جبرا ومنة ؟ وما قيمته لو كان من السيد الى العبد ؟ (٣٧) لذلك ارتبط الاستحقاق بحرية الانفصال . ومن ثم غثواب الملائكة ليس كثواب البشر ، فالملائكة ليسوا أحرارا وليسوا مكلفين مأثورين وطائعين في حين أن البشر مكلفون مأثورون ومنهون بنساء على تمتعهم بشروط التكليف ، حرية الافعال وكمال العقل . فالانسان وحده هو الموجود الحر العاقل الذي اختار الرسالة لحملها ، والامانة لنيلها ، والكلمة لتحقيقها (٣٨) .

وقد تؤخذ حلول وسط اما باستحقاق العقاب والتفضل بالثواب أو باستحقاق الثواب والتنازل عن العقاب ؛ والاول انتقام وسوداوية وحقد وتشف وغضب وكأن قانون العقل هو قانون العقاب وحده والثواب تفضل وتنازل وعطاء ومنة لا يعرف الا بالسمع . قد يكون

(٣٧) هذه هي حجة الآدمي اذ يقول : انا نلوث بجناب الجبروت ، ونستعيز بعظمة الملكوت . فمن يتجاسر على الانصاح بهذا الافتضاح ، ويتفوه بالنكير على الله والتجبن في الدخول في منته والاشتغال بنعمته ، وكيف السبيل الى الخروج عن ذلك وأين المفر منه ؟ الغاية ص ٢٤٠ — ٢٤١ .

(٣٨) وهو قادر على مجازاة العبيد ثوابا وعقابا ، وقادر على الافضال عليهم ابتداء تكريما وتفضلا . والثواب والتفضل والنعيم واللف كل منه فضل ، والعقاب والعذاب كله عدل ، « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » ، الملل ج ١ ص ١٥٤ — ١٥٥ ، والتفضل غير الاستحقاق ، الابانة ص ٥١ ، لمع الأدلة ص ٩٩ — ١٠٠ ، واختلقت المعتزلة في نعيم الجنة هل هو تفضل أم ثواب الى راينين : (أ) هو ثواب (ب) هو تفضل ، مقالات ج ١ ص ٢٩٥ ، وقال جمهور المعتزلة ، الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم فان التفضل بدونه قبيح ، الطوالع ص ١٨٩ — ١٩٨ ، وعند النظام التفضل على الاطفال كالتفضل على البهائم ، الملل ج ١ ص ٨٨ ، الثواب لا يجوز الابتداء بمثله ، الشرح ص ٥١١ .

(م ٢٣ — النبوة — المعاد)

ذلك في حق الغير ممكنا فالغبر المسمى لى عقابه واجب عقلى لا تسامح فيه
في حين أن ثوابه على فعل الطاعة لا يؤثر كثيرا فيها لان الطاعة حسنة
لذاتها وليس لثوابها . ولا يعفو الانسان عن المسمى له الا بسمع . ولكن
الا يجعل ذلك السمع معارضا للعقل ومناقضا له بل وهاديا اياه ؟ وهل
يكون أساس العقاب وحده في العقل في حين أساس العفو أو الثواب
بالسمع ؟ واذا كان الامر بالنسبة الى النفس فهل تود النفس توقيع
العقابات عليها عقلا وارجاء الثواب الى السمع ؟ الا يكون ذلك تعذيبا
للنفس ايلاما للذات ؟ ولماذا لا يتنازل العقل عن العقاب في حين يتنازل عن
الثواب وكأن حق الآخر لا تنازل فيه ولا يكون التنازل الا في حق الذات ؟
اذا كان العقل لا يقبل الاساءة فانه قد يقبل التنازل عن الثواب اذا ما
جاء السمع به . هل هذه تضحية بالذات في سبيل الغير ، أم أنه تعذيب
للذات بالابقاء على عقابها والتنازل عن ثوابها (٣٩) ؟ أما الثانى وهو
استحقاق الثواب والتنازل عن العقاب فهو أقرب الى الطبيعة الخيرة وهو
من شيم القدرة على العفو ، فالعفو عند المقدرة . والعقاب في النهاية
ليس غاية في ذاته بل وسيلة للإصلاح . واذا ما تم صلاح الناس يصبح
العقاب بلا داع أو هدف . فاذا ثبت الثواب بالعقل فالعقاب ينظر فيه
بالعفو نظرا لامكانيات الندم والتوبة . وان لم يتم الصلاح فالعقاب
لا فائدة منه . وغرض التكليف هو النفع . فان لم ينتفع المكلف وعصى
فقد فوت على نفسه النفع وهو أكبر عقاب له ، وتوقف الفاية من

(٣٩) هذه تفرقة القاضى عبد الجبار اذ يسأل : هل يصح أحدنا
أن يعلم في حال الغير استحقاق الثواب والعقاب ؟ لا خلاف في أنه يصح
أن يعلم كون الغير مستحقا للعقاب . وانما الكلام في أنه هل يصح أن
يعلم استحقاقه للثواب ؟ الاصل انه لا طريق من جهة العقل وانما يعلم
سمعا مثل استحقاق الملائكة والانبياء الثواب ، وأن عليا وفاطمة والحسن
والحسين من أهل الجنة ، وكذلك السؤال الثانى : هل يصح أن نعلم
كون أنفسنا من أهل الثواب والعقاب ؟ من الممكن أن نقطع على استحقاقنا
العقوبة ولا يمكننا القطع على استحقاقنا للثواب وكوننا من أهل الجنة
الا سمعا . والخلاف في علته يعلل (أبو على) أو لا يعلل (أبو هاشم) ،
الشرح ص ٨٠١ — ٨٠٢ .

العقاب الاول . والله منزّه عن انزال العقاب بالناس ان غوتوا صلاحهم في الدنيا ، ولن يعود عليه شيء بالنفع اذا ما تم العقاب . التعذيب في حد ذاته ضرر خال من المنفعة ، والله منزّه عنه أو حتى عن النفع ، بل العقاب والنفع انما هما لصالح الانسان . وليس الدافع لتوقف العقاب هو خلق الله للافعال فذاك ضد مكتسبات العدل ، الحرية والعقل . فالعقاب من نتائج التكليف . وقد يكون التنازل عن العقاب فضلا أو تعبيرا عن الرحمة والقدرة (٤٠) . ولكن في هذه الحالة تظهر عدة اعتراضات رئيسية منها افتراض الكذب في الخبر أو تأويله بحيث يتبدل القول وتجويز عدم خلود الكفار في النار . وهى اعتراضات عقائدية صرفة ، جدلية دينية (٤١) . ولكن المهم هو الاعتراضات في التجربة

(٤٠) وعد الله المؤمنين بالجنة لا يتخلف شرعا عند الاشعرية والماتريدية . أما الوعيد فيجوز الخلف فيه عند الاشاعرة لان الخلف لا يعنى نقضا بل كرها كما قال الشاعر :

وانى وان اوعدته أو وعدته لخلف ايمادى ومنجز وعدي
وقد قيل في العقائد المتأخرة شعرا :

وخاذل من اراد يعده ومنجز لما اراد وعده
الجوهرة ص ٥ ، ويعزى هذا الرأى للملاحدة ! ولهم شبهتان في نفى العقاب (أ) غرض القديم التكليف نفع المكلف فاذا لم ينتفع المكلف فليس له أن يعاقب فقد فوت على نفسه النفع وكفى (ب) العقاب ضرر وأيصاله من الله الغير لتشفى الغيظ لنفع المعاقب أو المعاقب وهذا غير موجود ، الشرح ص ٦٢١ — ٢٦٣ ، قال المسلمون كافة أنه يحسن من الله تعذيب الكفار وقال البعض لا يعذب أحد أصلا للآتى : (أ) التعذيب ضرر خال من المنفعة والله منزّه عن أن ينتفع بشيء (ب) اذا كلف الله الكافر ترتيبا على تكليفه العذاب فاما لا تكليف واما تكليف ولا عذاب (ج) الخالق لداعى العقاب هو الله (د) دوام العقاب قسوة (هـ) لو تاب من الكفر ولو بعد حين وغفر الله له لا يكون عقاب ، الوسيلة ص ٨٦ — ٩٢ ، قيل ان من جوز الخلف في الوعيد بناء على أنه مكربة من الله يلزمه .

(٤١) وقد اعترض على جواز تخلف الوعيد بهماسة (أ) الكذب في الخبر (ب) تبدل القول (ج) تجويز عدم خلود الكفار في النار ، شرح عبد السلام ص ٩٩ — ١٠٠ ، تحفة المريد ص ٥ — ٦ . تجويز الكذب

الإنسانية.. فإذا كان إبقاء الثواب وإيقاف العقاب يعبران عن نزعة إنسانية وهي تجربة التسامح والعفو فإنه أيضا يكشف عن جانب آخر فيها وهو رفض الإنسان العفو عن الظالم والقاهر والمعتدى والقاتل ، فذلك كله ضد العدل . فبقدر ما يتضمن شعور المطيع العفو عن العاصي يتضمن أيضا الفرح لعقابه . وبقدر ما في نفسه من رحمة وعطف بالناس بقدر ما يحز في نفسه أيضا مرور الظالم بلا عقاب ، والقاتل بلا قصاص . صحيح أن المطيع أخذ ثوابه في الدنيا من تقدير الناس واحترامه له كما أخذ العاصي عقابه في الدنيا من تصفير الناس له واحتقاره إياه . ولكن ماذا عن المؤمن المصاب والعاصي الذي خلا من العقاب ؟

٢ — اثبات الاستحقاق .

الاستحقاق إذن قانون عقلي ثابت مثل القانون الطبيعي ، يثبت العقل ، وتؤكدته التجربة البشرية . ولا تهم جهة الوجوب هل هو وجوب شرعى أو وجوب عقلي . فالشرع يقوم على العقل والعقل أساس النقل (٤٢) . وثبوت الاستحقاق شرعا من الأدلة الشرعية من الكتاب

عليه ، وبعضهم منع ذلك زعما منه بأن الكذب لا يكون إلا في الماضي والخلف في المستقبل . وفساده ظاهر لأن الكذب هو الخبر اليقيني المطابق للمواقع سواء كان في الماضي أو في المستقبل ... والوجه في دفعه أن آيات الوعيد مشروطة معلومة من الآيات الآخر . والاحاديث منها الإصرار وعدم التوبة ومنها عدم عفو تعالى فيكون في قوة الشرطية فلا يلزم الكذب أصلا . ويمكن أن يقال المراد منها انشاء الوعيد والتهديد لا حقيقة الاخبار فلا يتصف بالكذب كما ذكره علماء العربية مثل « الصبى يقاوم الاسد » للتعجب أو « رب انى وضعتها أنثى » للتعجب ، الدواني ج ٢ ص ١٦٤ — ١٦٦ .

(٤٢) عند الإشاعة الاستحقاق ثابت بالسمع وبالتالي لا يخرق إلا بالسمع . الثواب والعقاب ممكن في نفسه وردت به القواطع السمعية والأدلة الشرعية من الكتاب والسنة أو إجماع الأمة من السلف ومن تابعهم من الخلف . وهو مشهور عن النبي والصحابه وعلماء الأمة ،

والسنة والاجماع تأكيد على ثبوته عقلا وهو القياس . فالاستحقاق ثابت نصا ، وخطاب الله صادق لا كذب فيه . بل تبدو الذات نفسها متحققة بصفاتهما ومنها الرحمة ، « كتب على نفسه الرحمة » . ومن ثم لا خوف من وجوب الاستحقاق على أنه ايجاب على الله وغرض عليه . وان اثبات الوجوب السمعى وحده يقضى على الغاية من التكليف وهو الحاق النفع بالانسان ودفع الضرر عنه ، ويجعل التكليف بلا غاية ولا غرض . ولا يقال لو أبقانا الله على العدم لاسترحنا فالانسان بهض حريته اختار الامانة وحمل الرسالة ، فهو أفضل من السموات والارض والجبال التى استراحت من عبء الرسالة ومشاق التكليف . ان استحقاق العقاب يدل عليه السمع والعقل معا ، ولما كان العقل اساس السمع فوجوب الاستحقاق وجوب عقلى ، والوعد والوعيد قانون عقلى ثابت . وليس الوجوب الشرعى والعقلى مجرد عادة أو تجربة بشرية متكررة ،

الغاية ص ٣٠١ — ٣٠٢ ، لا يجوز عليه الجهل ولا الكذب ، العسدية ج ٢ ص ١٦٣ ، لانهما نقص ، والنقص عليه محال ، الدوائى ج ٢ ص ١٦٤ ، الثواب على الطاعة لانه مستحق للعبد ولان التكليف اما لغرض وهو عبث وانه لجد قبيح واما لغرض اما عائد الى الله وهو منزه عنه أو الى العبد اما فى الدنيا وانه مثقفة بالاحظ واما فى الآخرة وهو اما اضراره وهو باطل اجماعا واما نفعه وهو المطلوب . يقال لهم . لا تكافئ النعم السابقة وعظمتها وحقارة أفعال العبد وقتلتها بالنسبة اليها . وما ذلك الا كمن يقابل نعمة الملك عليه مما لا يحصره بتحريك أنبلته فكيف يحكم العقل بايجاب الثواب عليه ؟ واما التكليف فنختار أنه لا لغرض أو بضر قوم ونفع آخرين كما هو الواقع . أو ليس ذلك على سبيل الوجوب ؟ العقاب على المعصية زاجر عنها فان فى تركه التسوية بين المطيع والعاصي وفيه اذن للعصاة فى المعصية واغراء لهم بها . يقال لهم : العقاب حقه والاسقاط فضل فكيف يدرك امتناعه بالعقل ؟ وحرية الاذن والاغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوح ضعيف . المواقف ص ٢٢٨ ، العبد مستحق على ما يفعله ثوابا وعقابا فى الدار الآخرة ، والرب منزه من أن يضاف اليه شر وظلم ، الملل ج ١ ص ٦٧ ، وجوب الثواب على الاعمال ، الارشاد ص ٢٧٢ ، واثبات الاستحقاق على هذا النحو فى الحركة السلفية الإصلاحية المعاصرة عند محمد بن عبد الوهاب . الخوف من الفرائض ، ثواب من فعله ، عقاب من تركه ، الكتاب ص ١٠٦ .

فالعبادة تأكيد أوجوب الشرع والعقل وليست بديلا عنهما . الشرع والعقل تأكيد للطبيعة ، والطبيعة تأكيد للشرع والعقل (٤٣) . ولكن يظل العقل هو الأساس الذى ينبئ عليه النقل والذى تؤكد الطبيعة (٤٤) . فالاستحقاق لمنفع الانسان ، اثابة المطيع وعقابا للعاصي ، به صلاح الانسان ، والله لا يفعل الا الصلاح ، وهو منزه عن جلب المنفع لنفسه ودفع الضرر عن ذاته . واذا كان الانسان قادرا على ادراك الحسن والقبح فى الافعال وقادرا على الاختيار بينها فالاستحقاق واجب عقلى نتيجة لحرية الاختيار

(٤٣) الوعد حق العباد عليه تعالى ، وهو لا يتناقض من أنه لا حق لاحد عليه الا أن لا مكان غير الجواز . الاستحقاق المنفى هو الاستحقاق عقلا لا الاستحقاق وعدا أو وعيدا فى مجارى العادات والعقول ، حاشية الكنبوى ص ١١٩ — ٢٠١ ، حاشية المرجانى ص ٢٠١ — ٢٠٢ ، الواجب فى حق الله غير معقول على الاطلاق والاستحقاق للرب على العبد غير مستحيل عمله ، النهاية ص ٣٨٢ — ٣٨٤ .

(٤٤) وأما الاستدلال على أنه تعالى لا يفعل القبيح بالسمع فبعيد لان ثبوت السمع دلالة هو بعد تقدم العلم بحكمته لانه كلام أو يتعلق بكلام الإجماع وغيره ، وصورة الصديق والكذب فى ذلك سواء . فلا يعلم تميز الصديق فيه عن الكذب الا بما يقتضيه به من العلم بحال فاعله . وهو مخصوص من بين سائر الأدلة بأن يعتبر فيها حال الفاعل . ويلحق بباب القول فى المعجزات التى ما لم يعرف حال فاعلها لا يعلم صدق الرسل . وكما لا يصح الاستدلال بالقرآن على هذه المسألة فكذلك ما يلزمهم من الامور التى لو لم يتقدم العلم بحكمته تعالى كنا لا نعرف ذلك . وهذا نحو ما نلزمهم من تجويز ظهور المعجزات على الكذابين وأنه لا يوثق بوعده ووعيدته وبالشرائع وأنه يجوز أن يدعونا الى ما هو ضلال ، وأن يعاقب الصالحين ويثيب الفراعنة لان كل هذه الامور نوردها عليهم علما منا بأنهم لا يرتكبونها . ولو ارتكبها مرتكب لاحتجنا الى الاستدلال بها نقدم . وكذلك ألزمنا اياهم أن لا يكون جل وعز لها حكما تليق به العبادة . حكمه ما تقدم لانه ما لم تعرفه عدله وحكمته لا تعلم حسن العبادة وإذا لم تعلم أنه منعم يستحق الشكر فكيف تعلم أنه يستحق العبادة وهى غاية الشكر فلا تستحق الا على غاية النعمة ، وكل هذه الوجوه يوردها شيوخنا وغير ذلك من الآيات التى فى القرآن من ضروب الازمات اقتدارا منهم على الكلام وبياننا لهم أنهم كما خرجوا عن قضية العقل ، فكذلك عن طريقة وجوبات السمع ، وما عرف من دين النبى ضرورة . فهذا طريق القول فيه ، المحيط ص ٢٥٩ ، انظر ايضا الباب الثالث ، الانسان المتعين ، الفصل الثانى ، العقل الغائى ، رابعا ، العقل والنقل .

واللحسن والقبح العقليين . وتجتمع الحرية والعقل في الطبيعة . فقد خلق الله فيها شهوة الحسن ونفرة القبح من أجل وجوب الاستحقاق (٤٥) .

أن منع المطيع من الثواب والمساء من العقاب ظلم ، والظلم ضد العدل ، والعدل أصل عقلى مثل أصل التوحيد (٤٦) . وإذا كان التكليف مع القدرة فترك الثواب قبيح . وإذا كلف الإنسان الأفعال الشاقة فانه يستحق عليها الثواب . ولا يجوز التفضل بالثواب ابتداءً والا لما تمت الأفعال الشاقة ولما حسن التكليف بها . ولا يكفى المدح كثواب بل لابد من نفع فيه ، وكل مدح انما يخفى وراءه طيب نفع أو جلب مضرة . وإذا كان المدح يتم في الدنيا فان الثواب يتم في الآخرة ، وبالتالي ثبتت ضرورة إعادة الاموات واستمرار الحياة بعد الموت لوقوع الثواب . كما ثبت الثواب برجة الاموات وثبوت حياة بعد الموت . حتى الأفعال

(٤٥) هذا هو موقف المعتزلة . اذا اتى العبد الطاعة وقام بأداء الفرائض وجب على الله أن يثيبه على ذلك ، المسائل ص ٣٧٧ — ٣٧٨ ، وعند المعتزلة البصرية ، الثواب على الطاعة حق الله واجب عليه لانه انما شرع التكليف الشاقة لغرضنا لاستحالة العبث عليه وعود الفائدة اليه . وذلك الغرض اما حصول نفع أو دفع ضرر ، الطوالع ص ٢٢٠ ، الثواب أوجب معتزلة البصرة لان التكليف ليست الا لنفعنا وهو الثواب عليها لانها ليست الا لغرض وهو قبيح أو لنفع على الله وهو منزه . فهى الى العبد في الدنيا منسقة تلاحظ أو في الآخرة بتعذيبه وهو قبيح أو نفعه وهو المطلوب المواقف ص ٣٧٦ ، ويتل على وجوب الاستحقاق السمع والعقل . فالدلالة السمعية ان الله وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب . فلو لم يجب لكان لا يحسن الوعد والوعيد ، وهناك حجتان للعقل (١) أوجب علينا القديم الواجبات والاجتناب على المقبحات وعرفنا بوجوب الحسن والقبح ولا بد أن يكون لذلك وجه الاستحقاق (ب) خلق القديم فيها شهوة الحسن ونفرة القبح فلا بد أن يكون في مقابلته العقوبة ما يزجرنا عن المقبحات وما يربنا في الواجبات ، الشرح ص ١١٩ — ١٢١ .

(٤٦) هذا هو دليل الجبائي وابنه . فالعبد المطيع بالطاعة والمعصية يستحق ثواباً أو عقاباً . فمنعه من الثواب ظلم . وترك العقاب تسوية بين المطيع والعاصي وهو قبيح . والكل محال في حقه تعالى ، الملل ج ١ ص ١١٧ .

النظرية مثل معرفة الله بها مشقة الفكر ومعاناة النظر وجهد القريحة كما أن الخير بطبعه الذى يطيع طبقا لطبيعته يستحق الثواب ، ثواب الطبيعة وازدهارها وكمالها والحرص على استقامتها . فالطبيعة حرة ، والحرية ادراك وجهد . وليس التكليف بالافعال الشاقة من النعم العظيمة فحسب بل ايضا لاجل الاثابة عليها استحقاقا لحياتنا من حيا عن بينة ويهلك من هلك عن بينة ، فالانسان لم يكلف عبثا ، وحياته امتحان واختبار له بفعله وجهده . ان جهد الفعل يؤدي الى تقوية الذات وتحقيق امكانياتها بفعل الانسان فهو خلق افعال ، وابداع وجود يثاب عليه (٤٧) .

(٤٧) اذا كلفنا الافعال الشاقة فلا بد أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله . بل لا يكتفى هذا القدر حتى يبلغ من الكثرة حدا لا يجوز الابتداء بمثله ولا التفضل به ، والا كان لا يحسن التكليف لاجله . ان هذا هكذا لانه لو لم يكن في مقابلة هذه الافعال الشاقة ما ذكرناه كان يكون القديم ظلما عابثا . فان قيل : فلا كفى ان يستحق المكلف في مقابله هذه الافعال الشاقة المدح ؟ قيل : لا ، لان المدح لا يقع به الاعتداد متى تجرد عن نفع يتبعه . وايضا فان المدح لا يستحق من الله على الخصوص بل القديم وغير القديم سواء في استحقاق المدح من جهته ، وما يستحق في مقابلة التكليف فلا بد من أن يكون من فعل الله . ومتى قلنا : فلا كفى المدح من جهة الله ؟ قلنا : لا يقع الاعتداد به ايضا . فان قيل : ومعلوم أن أحدنا يبذل جهده حتى يجهد السلطان أمره ويدحه ولا يبالى بما يتحملة من المشاق في ذلك . قيل له : انما يرغب في ذلك لما يرجوه في الجاه والحشمة حتى ولو تجرد المدح فانه لا يرضى به ولا يختاره . فان قيل : او ليس العرب بذلوا مهجهم واموالهم طلبا للمدح والذكر حتى عدوا الذكر عمرا ثانيا ؟ قلنا لهم : ان ذلك أحد مجالاتهم التي يوصفون بها . وعلى كل حال فلا بد أن يكونوا اعتقدوا في ذلك نفعا يزيد على ما يلحقهم من المشاق . . . وبعد ، فلو لم يكن في هذه الافعال مشقة وكنا نأتي بالواجبات ونتجنب القبائح لاستحقاقنا المدح ، واذا اعتراك في الواحد منا شك فلا شبهة من أنه تعالى يستحق المدح على فعل الواجب وترك القبيح . وان كان لا تلحقه مشقة فلا بد إذا من أن يكون بازاء المشقة ما يقابلها وهو الثواب . وبعد ، فان المدح مما يمكن ايصاله الى مستحقه من دون الاعادة فكان لا يثبت للاحياء بعد الامانة وجه . وفي علمنا بأنه تعالى يعيد الاحياء بعد الامانة قطعاً دليل على أنه لابد من استحقاق الثواب الذى لا يمكن ايصاله اليهم الا بالاعادة ، فان قيل : كيف يصح قولكم أن الثواب انما يستحق

والاستحقاق أيضا تعبير عن الاصلح . وان لم يكن تعبيراً عن الاصلح
فانه يكون تعبيراً عن اللطف (١٤٨) .

على الاعمال الشاقة ومعلوم ان احداً يستحق الثواب على ما لا مشقة
فيه نحو معرفة الله ... قيل له : انا لم نوجب أن يكون في الفعل نفسه
مشقة بل يجوز أن يكون فيه أن في سببه أو في مقدمته أو فيها يتبعه
ويتصل به . ولا شبهة في أن معرفة الله بهذه المنزلة ... وقولهم أن البر
التقى ربما لا يلحقه مشقة في أداء هذه الطاعات واجتناب المعاصي فكيف
استحق عليه الثواب بما لا معنى له فان هذه الاعمال مما لا تعرى عن
مشقة أو فيها يتصل بها ... قولهم : ان احداً يؤثر على قضاء وطره
من الحلال ومعلوم انه لا مشقة في ذلك فانا نقول : ليس يجب أن تكون
المشقة في ذلك نفسه بل يكفي أن تتعلق بتوطئ النفس على الاقتصار
عليها وأن لا يتجاوزها الى من هي أشهى منها ، وأما شيخنا أبو القاسم
فقد خالف في هذه الجملة وقال : ان القديم انما كلفنا هذه الاعمال الشاقة
لما له علينا من النعم العظيمة فان ذلك غير ممتنع ... والاصل في الجواب :
ان القديم اذا جعل هذه الاعمال الشاقة علينا وكان يمكنه الا يجعلها كذلك
فلا بد من أن يكون ذلك من الثواب ... شرح الاصول ص ٦١٤ - ٦١٩ .

(١٤٨) الاصلح عند معتزلة البصرة واللطف عند معتزلة بغداد . ثم
بنوا على وجوب رعاية الصلاح والاصلح باتفاق منهم ووجوب الثواب
على الطاعات والآلام غير المستحقة كما في حق البهائم والصبيان .
ووجوب العقاب واحباط العمل على العصيان ووجوب قبول التوبة
والارشاد بعد الخلق وايصال الفعل على وجوه المصالح بالاقدار عليها
واقامة الآيات والحجج الداعية اليها ، الغاية ص ٢٢٤ - ٢٢٥ ،
المعتزلة يوجبون اللطف والعوض والثواب والبغداديون يوجبون العقاب
والاصلح في الدنيا ، الملل ج ١ ص ١٤٧ - ١٤٨ ، الطاعات والتكاليف
لو كانت ازاء نعم الله لكان المئاب هو الله تنزه عن أن ينعم لياخذ عوضاً
عن نعمه ، انما النعم تفضل منه ، والثواب جزاء التكاليف ، وابطل
الثواب من غير تكليف الطاعة غير ممكن لكن الثواب مشتمل على التعظيم
والاجلال . ذلك في غير المستحق قبيح . أما في العقاب فنقول المرجئة
والوعيدية في الوعيد أنه لطف وهو واجب والوفاء بالقول واجب والا لكان
الكذب حسناً ، شرح الاصول ص ١٤٨ - ١٤٩ ، استحالة تعذيب المحسن
الذي استغرق عمره في طاعة مولاه مخالفاً لنفسه وهواه بمعنى أنه يتعالى
عن ذلك لانه غير لائق بمكوئه اذ ليست التسوية بين الحسن والسيء لائقه
بالحكمة في نظر سائر العقول ، التحقيق ص ١٤٨ .

والحقيقة أن نتائج الافعال قد تكون مباشرة في الحال وغير مباشرة في المال . قد تظهر في الدنيا وقد تتولد بعد انقضاء العمر . قد لا تكون نتائج الافعال بالضرورة بعد الموت وعلى نحو مادي بل قد تكون في هذه الدنيا على نحو معنوي . وإن كانت نتائج مادية فقد لا تكون نفعا ماديا مباشرا للفاعل بقدر ما تكون تحقيقا لمصلحة الجعاعة وخلودا في نكراها . وقد لا يكون الثواب بالضرورة هو الجنة أو العقاب حتما هو النار ولكن تكون نتائج الافعال من جنسها دون تحديد أشخاصها . وإذا كانت الافعال حسنة وقبيحة في ذاتها ، وكانت أفعال الإنسان تتم بلا الزام ولا جزاء فعليه أن يسعى وليس عليه ادراك النجاح . وكل استباق للمستقبل خارج بنية الفعل ذاته فانه يكون رخصا بالغيب ويجديفا على الله ودخولا للإنسان فيما لا يخصه، وقد يكون المستقبل أكثر غنى وشراء من رؤية الحاضر له .

ثالثا : دوام الاستحقاق .

فإذا ما ثبت قانون الاستحقاق من حيث أبدا فانه يكون في حاجة الى اثبات آخر من حيث الدوام حتى يتضمن الاستحقاق دوام الثواب والعقاب . وهل ينقطع الثواب والعقاب ؟ هل الاستحقاق على التخليد أم على العفو ؟ وقد طرح السؤال بنانسة عقاب مرتكب الكبيرة . فالكبيرة هي الفعل الذي يكون عقابه أكثر من ثوابه على عكس الصغيرة هي الفعل الذي يكون ثوابه أكثر من عقابه . تبين الكبيرة قلة الاكتراث بالافعال وحطة العدالة في حين تبقى الصغيرة على حسن الظن ولا تحط العدالة . الكبيرة ما قرن بها حد أو لعن أو وعيد بنص الكتاب والسنة ، ما توعد به الله والرسول ، وما دون ذلك فهو صغير (٤٩) . يدخل في تعريف الكبيرة

(٤٩) معنى الكبيرة والصغيرة . الكبيرة شرعا ما يكون عقاب فاعله أكثر من ثوابه إما محققا وإما مقدرا . وإما الصغيرة فهي ما يكون ثواب فاعله أكثر من عقابه إما محققا وإما مقدرا (والجزء الاخير ضد الكافر

اذن الوعد والوعيد لما كانت الكبيرة ما حقزن بها الوعيد . لذلك كان دوام الاستحقاق هو لب الكلام في الوعد والوعيد ، وهى المسألة المعروفة باسم « بيان أجل الوعيد » . كما يدخل في تعريفها العمد والاصرار . ويتحدد العمل الكبير الخارج على النظر بمقدار الاثر السئ الذى يحدث منه بعد تحققه والحكم السئ التابع له . وهذا هو معنى الفسق . فالفسق فى اللغة هو الخروج ، وفى الشرع الخروج عن الاستقامة أى عن طاعة الله بارتكاب الكبيرة باشتراط عدم التأويل . ولا يهم معرفة الكبائر فذلك موضوع علم الفقه . وقد يوضع الموضوع أيضا فى الاسماء والاحكام أى المنزلة بين المنزلتين . ولكنه هنا يكون بالنسبة لاستحقاق الثواب والعقاب وليس لمعرفة الايمان والعمل والدرجة المتوسطة بينهما . والتمييز بين الكبيرة والصغيرة وارد فى تحصيل الانفعال الانسانية . ولكن السؤال الاهم هو : هل تصبح الصفات بانضمام بعضها الى البعض من الكبائر ؟ هل يتحول التراكم الكمي الى تغير كيمي ؟ ان خروج الفعل من النظر مرات عدة لا يتراكم فيصبح فعلا واحدا اكبر : فكل فعل له وجوده الخاص القائم على بناء شعورى خاص . فاجتماع عدة افعال عملية حساب عقلية وليست عملية تحقق شعورى . كما ان اجتماع افعال كبيرة لا تجعل صاحبها كافرا لان تكرار الكبائر كأفعال لا يقضى على صحة

الذى لم يطع مطلقا فان ثوابه محبط وعقابه مكفر (الشرح ص ٦٣٢ ، الفرق بين الصغيرة والكبيرة ان الكبيرة كل جريرة تؤذن بقله اكتراث مرتكبها بالدين ورقبة الديانة وتحط العدالة ، والصغيرة تبقى على حسن الظن ولا تحط العدالة ، الارشاد ص ٣٩١ — ٣٩٢ ، الكبيرة ما قرن بها حد أو لعن أو وعيد بنص الكتاب والسنة ، ما توعد الله به على لسان الرسول فهو كبير ، وكل ما نص الرسول على استعظامه فهو كبير ، وما لم يأت نص باستعظامه أو جاء فيه وعيد بالنار فليس بكبير ، الفصل ج ٤ ص ٧١ — ٨٠ .

النظر (٥٠) . ولا تعرف الصفائر بأعيانها بل بمبادئها . فالصفائر لا متناهية . من حيث الكم في حين يمكن ادراك معانيها من حيث الكيف .

١ - دوام الاستحقاق وشرطه :

ويعرف الدوام والانقطاع في الاستحقاق بالعقل قبل ورود السمع ، وقد يعرفان بالسمع أيضا تأكيدا لوجوب العقل . فالتوحيد والعدل أصلان عقليان تستحق معرفتهما الثواب . أما إذا عرفنا بالسمع وحده فاحتمال نقضه بسمع آخر وارد وبالتالي ينقطع الاستحقاق . إذا كان العقل أساسا للنقل فإن الوحي يتحول الى وحي انساني خالص وقانون عقلي دائم يستحيل فيه الانقطاع فيدوم الاستحقاق ، ثوابا وعقابا . أما إذا كان النقل أساسا للعقل فاحتمال التأويل وارد وبالتالي التخصيص والاستثناء في الوعيد . بالعقل تكون احكام الافعال عامة شاملة على التخليد وبالنقل تكون خاصة مستثناة على العفو . لا فرق في العقل بين الافعال ، افعال الجوارح أم افعال القلوب ، افعال الحسن والقبح أم افعال الايمان والكفر . وقد تستثنى افعال الشعور الداخلية ولا تبقى الا افعال الشعور الخارجية موضوعا للاستحقاق . ولا يهم في الاستحقاق كم العذاب بل المهم هو وقوعه كنتيجة للافعال القبيحة . ويستوى في المعرفة العقلية الثواب والعقاب خشية أن تكون معرفة الثواب بالعقل وحده في حين أن معرفة العقاب وهي الاخطر لا تتم الا بالسمع . وقد يصاغ السؤال بطريقة أخرى وذلك بالتمييز بين التنزيل والتأويل .

(٥٠) أنكرت الخوارج أن يكون في المعاصي صغيرة ، وحكمت بأن الكل كبير ، الشرح ص ٦٣٢ ، ورفض ابن حزم لمفهوم الخوارج ناتج عن أن التفرقة بين الصغيرة والكبيرة واردة في القرآن والسنة . هل تصبح الصفائر بانضمام بعضها الى البعض من الكبائر وهل تصبح الكبائر بانضمام بعضها الى البعض كقرا ؟ ، الشرح ص ٨٠٠ ، واختلفت المعتزلة بين الجواز والاستحالة ، مقالات ج ١ ص ٣٠٦ - ٣٠٧ ، لا يجوز أن يعرفنا الله الصفائر بأعيانها ، الشرح ص ٦٣٥ .

فالنزيل حكم العقل والتأويل حكم السمع (٥١) . دوام الاستحقاق اذن عقلى ونقلى معا ، والعقل اساس النقل . فكل فعل له رد فعل ، وكل فعل له نتائجه من نوعه . وقد أخبر الله بنوام الاستحقاق فان انقطع كان خبرا كاذبا وهو محال . واذا علم المستحق بانقطاع الاستحقاق ثوبا أم عقابا فقد يكون ذلك تثبيطا لعزيمة المطيع وتشجيعا للعاصي على العصيان واغراء له به وهو قبيح مناقض لقصد الدعوة وهدف الرسالة . واذا كان استحقاق الثواب منفعة واستحقاق العقاب مضرة فانه يستحيل الجمع بينهما في فعل واحد . وينطبق الحكم على الافعال وحدها وليس على أسسها النظرية (الايمان والكفر) . فالاستحقاق للانفعال وليس للتصورات . والنيات تدخل مع الافعال وليست مع التصورات . فالانفعال

(٥١) هل يعلم عقلا اشتغال المعاصي على صغير وكبير أم لا يعلم ذلك الا شرعا ؟ يعلم ذلك شرعا عند أبي على وعقلا عند أبي هاشم . الشرح ص ٦٣ — ٢٣٤ ، وعند ابن المبرر استحقاق العقاب والخلود في النار بالكفر يعرف قبل ورود السمع وعند سائر أصحابه بالسمع ، الملل ج ١ ص ٩٠ ، وعنده أن تأبى المذنبين في النار من موجبات العقول . وخالف بذلك أسلافه الذين قالوا أن ذلك معلوم بالشرع دون العقل ، الفرق ص ١٦٨ ، وعند أبي موسى المردار أن قصر ولم يعرفه ولم يشكره عاقبه عقوبة دائمة فائت التخليد واجبا بالعقل ، الملل ج ١ ص ١٠٥ ، والحقيقة اختلفت المعتزلة : هل يعلم وعيد الكفار بالعقل أو بالخبر دون العقل على ستة أقاويل (أ) العذاب على الكبائر كلها ، الكفر وغير الكفر واجب في العقول وكذلك ادامته (ب) لا يجب ذلك كله في الذنوب بل في الكفر خاصة (ج) لا يجب في العقول الا التفريق بين المحسن والمسيء ، والولى والعفو ، وتكون التفرقة بضروب شتى منها : تعذيب المعذب بعذاب لا ينقطع وسلامة المطيع ، اخفاؤه وابقاء المطيع ، تفضيل المطيع في النعيم ، ولله أن يعفو عن جميع المذنبين ويديم نعيمهم تفضلا (د) لا يجوز العفو عن مظالم العباد والا يعفو أهلها وان لم يقع العفو منهم فالقصاص واجب (هـ) يعلم أهل العفو أن الله يجازى كل ذنب ولا يعلمون ما الجزاء الا بالسمع (عباد بن سليمان) (و) لا يعلم عقاب الكفار الا بالخبر ، مقالات ج ١ ص ٣٠٨ — ٣٠٩ ، واختلفت المعتزلة بأى شيء يعلم وعيد أهل الكبائر (أ) من جهة التنزيل (أبو الهذيل) (ب) من جهة التأويل (الفوطى) ، مقالات ج ١ ص ٣١٠ — ٣١١ وعند الجبائى وابنه التأقيت والتخليد بالسمع والاستحقاق بالعقل ، الملل ج ١ ص ١١٧ .

لها صفاتها الموضوعية في ذاتها بصرف النظر عن التصورات التي تقوم عليها . والحكم على التصورات هو مزايدة في الاستحقاق بل وانكار للأفعال المستحقة اذا ما قامت على تصورات نظرية مخالفة . وقد تصاغ حجج عقلية جدلية تقوم على القسمة واستحالة وجود قسمة لانقطاع الاستحقاق . فلما ان يعنى عن العاصي أم لا . ولا يصح أن يدخل الجنة لانه ليس مطيعا ، ولا وسط بين الجنة والنار ، ولان دخول الجنة لا يكون الا عن استحقاق . ولو لم يستحق العقاب على الدوام لما قبح عذاب النفساء وخلودهم في النار . والعقاب كالدم يثبتان معا في الاستحقاق ويزولان معا ، ولا يجوز اثبات أحدهما دون الآخر . ولما كان الذم يستحق على الدوام فكذلك يكون العقاب مستحقا على الدوام . وقد تصاغ حجج لغوية مستمدة من عموميات الوعيد (٥٢) . والحققة أن الامر لا يتعلق بحجج عقلية جدلية بل يعتمد أساسا على التجربة البشرية . وانما اتت الحجج العقلية لتعقيل الموقف الانساني . فهناك تجارب انسانية تجعل الاستحقاق اقرب الى الدوام والتخليد منه الى الانقطاع والعفو مثل ضرورة عقاب الظالم والطاغى ، وضرورة القصاص من القاتل ، وضرورة عقاب الناهب لثروات الناس والقاضى على وحدة الامة . وليس ذلك فقط ردعا للمسيء أو ايجابا على الله بل هو شعور انساني ففين خاصة لو كان الانسان قد وقع تحت الاساءة وناله منها

(٥٢) أوجبت المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة لوجهين . (أ) أوعد الله بالعقاب وأخبر به فلو لم يعاقب لزم الخلف والكذب في الخبر وهو محال (ب) اذا علم المذنب أنه لا يعاقب كان ذلك تغريرا له على ذنبه واغراء عليه ، وهذا قبيح مناقض لمقصود الدعوة ، الموافق ص ٣٧٦ ، شرح الدواني ج ٢ ص ٢٦٩ - ٢٧٠ ، وافق المعتزلة الخوارج في المصير الى استحقاق الخلود ، الارشاد ص ٣٨٦ ، وعند المعتزلة والخوارج يجب عقاب الكافر وصاحب الكبيرة لان العقوبة تسوية بين المطيع والعاصي ولان شهوة الفسوق مركبة فينا فلو لم تنقطع بالعقاب كان ذلك اغراء عليه ولانه أخبر بأن الكافر والفاسق في النار والخلف محال ، الطوالع ص ٢٢٠ ، وعند الفريقين استحقاق الفاسق العذاب دوما لا ينقطع واستحقاق المطيع الثواب والجمع بينهما محال ، حاشية

الاذى . ويأتى السمع مؤيدا لهذه التجربة الانسانية (٥٣) . وشرط الدوام هو العناد والاصرار واتيان الافعال عمدا عن روية وتدبر ، وبنية وقصد . بل ان العمد والاصرار هما احد معانى الكبيرة . وليست العبرة بكم الافعال وتكرارها بل بالفعل الواحد دون التكرار . ولكن

الخلاى ج ٢ ص ٢٦٩ ، وعند الخوارج كل ذنب صغير او كبير مخرج من الايمان والاسلام فان مات عليه فهو غير مسلم ، وغير المسلم مخلد في النار ، الفصل ج ٤ ص ٦٨ — ٧٠ ، ويقول كلاهما بتخليد كل من دخل فيها ، يخلدون في النار ولا يخرجون منها ، الفرق ص ٣١٨ ، وقد وافق اصل وعمر الخوارج في تأييدهما صاحب الكبيرة في النار مع قولهما بأنه موحد وليس بهشرك ولا كافر . ولهذا قيل للمعتزلة انهم مخانث الخوارج لان الخوارج رأوا لاهل الذنوب الخلود في النار وسماههم كفرة ، والمعتزلة رأت لهم الخلود في النار دون تسميتهم كفرة ولا جسرت على قتالهم ، الفرق ص ١١٩ ، الارشاد ص ٣٨٦ ، وعذ غيرو بن عبيد ورد من الله الوعد والوعيد ، والله يصدق وعده ووعيده ، فالعصاة المؤمنون خالدون مخلدون في النار ، الفرق ص ٣٦٤ — ٣٦٥ ، ويعطى القاضى عبد الجبار حججا جدلية ثلاث : (ا) اما ان يعفى عن المعاصى أولا . فان لم يعف فقد دخل النار خالدا . وان عفى فانه اما ان يدخل الجنة أولا . ولا يصح ان يدخل الجنة اما عن تفضل أو ثواب ولا يجوز سواهما (ب) لو لم يستحق العقاب على الدوام لكان لا يحسن من الله عذاب الفاسق بالنار ويخلدهم فيها ، (ج) العقاب كالذم يثبتان في الاستحقاق معا ويزولان معا . فلا يجوز ان يثبت أحدهما وينسقط الآخر . ولما كان الذم يستحق على الدوام فكذلك العقاب ، الشرح ص ٦٦٦ — ٦٧٠ ، الفاسق يستحق العقوبة . الشرح ص ٦٤٧ — ٦٤٩ ، الفاسق يخلد في النار ويعذب فيها أبدا . يدل على ذلك عموميات الوعيد وقانون الاستحقاق والتأبيد والخلود ، مقالات ج ١ ص ٣٠٨ ، ج ٢ ص ١٤٨ ، وحجج المعتزلة عموميات الوعيد ، المعالم ص ١٣٩ — ١٤٣ .

(٥٣) عند الاشاعرة يعرف دوام الاستحقاق سمعا . يخلد اهل الجنة في الجنة وأما الكافر فيخلد في النار مطلقا ، العضدية ج ٢ ص ٢٦٨ ، شرح الدوانى ج ٢ ص ٢٦٨ الدبر ص ١٧٣ — ١٧٤ ، ولا يفنى عقاب الله وثوابه سرمدا ، الفقه ص ١٨٧ ، قال الامام في الوصية واهل الجنة في الجنة خالدون واهل النار في النار خالدون ، شرح الفقه ص ٨٩ ، أحكام الوعد والوعيد والثواب والعقاب دائمة ، الفرق ص ٣٤٨ ، وعند المعتزلة والخوارج أيضا وعيد صاحب الكبيرة لا يتقطع كوعيد الكفار بالادلة النقلية ص ٦٣٤ ، وأن العقاب معارض للثواب ، الطوالع ص ٢٢٠ .

يفيد أكثر معاني العمد والاصرار (٥٤) . وان صاحب الكبيرة ان مات مصرا عليها فانه مخلص في النار تطبيقا لقانون الاستحقاق ومن مات ولا كبيرة له فانه لا يدخل النار أصلا ويخلص في الجنة . الاستحقاق هنا يقتضي الدوام ، دوام الثواب والعقاب . وشرط الدوام والاصرار والعناد أي دوام القصد والنية والارادة . أما صاحب الكبيرة عن اجتهد فيسقط منه دوام العقاب لسقوط شرط العناد والقصد . ولا ينقطع دوام الاستحقاق إلا بالتوبة . فالتوبة روية وقصد ، وفعل ونية ، وبالتالي تكون فعلا . ولا عفو ولا مغفرة قبل التوبة والا وقعنا في العفو غير المشروط بالاستحقاق كما هو الحال في الاخلاق اليهودية القديمة (٥٥) .

(٥٤) عند جعفر بن بشر كل عهد كبير وليس الكبير فقط ما أقر فيه الوعيد ودونه يكون الصغير أو يكون بعضه صغيرا وبعضه كبيرا ، مقالات ج ١ ص ٣٠٦ ، وعند جعفر بن حرب كل عهد كبير وهو مذهب بعض السلف الشرح ص ٦٣٤ ، وعند كثير من معتزلة بغداد العفو غير جائز وحتم على الله أن يعاقب كل مصر على الأبد ، الارشاد ص ٣٩٢ — ٣٩٣ ، ليس مؤمنا ولكنه كافر أو فاسق وان كل من مات مصرا على كبيرة من الكبائر لم يمت مسلما وإذا لم يمت مسلما فهو مخلص في النار أبدا . وان من مات ولا كبيرة له أو تاب عن كبائره قبل موته فانه مؤمن من أهل الجنة لا يدخل النار أصلا ، الفصل ج ٤ ص ٦٨ ، وعند الجاحظ والعنبري دوام العذاب حق للكافر العاند ، حاشية الاسفرايني ص ١٢٠ — ١٢١ ، وعندهما أن وعيد الكافر العاند دائم أما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل الى المطلوب معذور ، المحصل ص ١٧٣ — ١٧٤ ، شرح الدواني ج ٢ ص ٢٩٨ ، وعند الجبائي من زادت زلاته على طاعته في المقدار واخترم على الاصرار من غير توبة كان مسلوب الايمان مخلصا في النار ، وعند المعتزلة من اقترف كبيرة واحدة وجب عليه العقاب . والخوارج تكفر من اقترف ذنبا واحدا ، الغاية ص ٣٠٣ ، وعند جعفر وثامة كل من مات من أهل الاسلام والايمان المحض والاجتهاد في العبادة مصرا على كبيرة ولو مرة واحدة في العمر مخلص بين أطباق النيران أبدا مع فرمون وأبى لهب وأبى جهل ، الفصل ج ٥ ص ٣٧ ، ص ٤٣ ، عند ابن عباس وابن عمر يغفر الله لمن يشاء من أصحاب الكبائر ويعذب من يشاء منهم الا لقاتل عمدا فانه مخلص في النار أبدا ، الفصل ج ٤ ص ٦٩ — ٧٠ ، ويشترط في الصفائر الاصرار ، الدر ص ١٧٣ — ١٧٤ .

(٥٥) وفي ذلك يتفق المعتزلة والاشاعرة . فالثواب حتم على الله

٢ — هل ينقطع الاستحقاق ؟

إذا كان الاستحقاق دائما على التخليد فهل ينقطع بالعفو أو بغيره ؟ الحقيقة أنه قد ينقطع الاستحقاق ولكن الاشكال كيف ومتى ؟ هل ينقطع الاستحقاق لوجود فرق نوعي بين الطاعة والمعصية أى بين الوعد والوعيد ، وذلك بتحقيق الوعد وارجاء الوعيد ؟ فالثواب نتيجة حتمية للطاعة في حين أن العقاب نتيجة محتملة للعصيان . والمطبع يود جزاءه ثوابا ولكن العاصي لا يود جزاءه عقابا . وهى نظرة انسانية خالصة تقوم على الرحمة وليست نظرة قانونية تقوم على العدل . تعتمد على روايات ظنية ، أخبار آحاد أكثر من اعتمادها على العقل ، ومعارضة بروايات أخرى تتفق مع دوام الاستحقاق وتطابق قانون العقل . وان تعلق آيات العقاب بدوام السموات والارض وهما منقطعتان ينطبق على العقاب والثواب معا . كما أن مغفرة الله لكل شيء الا التوحيد كلها آيات مجيلة في حاجة الى بيان ، فالعدل منبثق من التوحيد ونابع منه وكلاهما من العقلانيات . وقد يعنى ذلك تأكيدا للارادة المطلقة واثباتا للصفات . وقد يكون ذلك للصغائر دون الكبائر أو للبعض دون البعض . وقد يغفر الله الذنوب جميعا للمؤمنين وحدهم دون الكافرين . والمغفرة مشروطة بالتوبة وليست مجانية بلا مقابل والا كانت اغراء على المعصية

والعقاب واجب على مقترف الكبيرة اذا لم يثب عنها ، الارشاد ص ٣٨١ ، وقد اختلفت المعتزلة في غفران الصغائر على ثلاثة أقاويل (أ) اذا ما اجتنبت الكبائر تفضلا (ب) اذا ما اجتنبت الكبائر باستحقاق (ج) لا يغفر الا بالتوبة ، مقالات ج ١ ص ٣٠٦ ، ج ٢ ص ١٥٠ ، أوجب المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة ، وحرّموا عليه العفو والا لزم الخلق على الله ، شرح الدواني ص ١٩٣ — ٢٠٢ ، التأييد للكافرين أما أصحاب الذنوب من المسلمين اذا ماتوا قبل التوبة منهم من يغفر الله له قبل تعذيب أهل العذاب ، ومنهم من يعذبه في النار مدة ثم يغفر له ويرده الى الجنة برحمته ، الاصول ص ٢٤٢ — ٢٤٤ ، ان كل من كفر فيجب على الله أن يعاقبه أبدا ويخلد في النار بل كل من اقترف كبيرة ومات قبل التوبة يخلد في النار ، الاقتصاد ص ٩٦ — ٩٧ .

م ٢٤ — النبوة — المعاد

وتساوى فيها المطيع والمعاصي (٥٦) . وقد تعطى روايات أخرى تتحول الى حجج عقلية نقلية مثل انقطاع العقاب لصاحب الافعال العظيمة كالسابق في الايمان ، والشهادة في اول المعارك . والحقيقة أن السابق في الايمان فعل استحقاق وليس مجرد استحقاق بلا فعل ، بها في ذلك الانبياء . أما الاطفال والسقط فهم خارج أفعال التكليف . وأما الشفاعة فمضد الاستحقاق وخرق له واعطاء فعل انسان لآخر بغير استحقاق . ويزداد الامر صعوبة بمعرفة أصحاب الشفاعة بالاسم وكأنها تركبة دنيوية لهم وقبول لافعالهم مهما كانت ما داموا من المبشرين بالجنة . أما أصحاب اليمين أى الذين تفوق حسناتهم سيئاتهم فإن انقطاع العقاب عندهم مشروط بأفعال الطاعة وموافاتها أفعال المعصية . فانقطاع العقاب هنا دوام للثواب . وعلى النقيض من ذلك يكون أصحاب الشمال

(٥٦) هذا هو موقف المرجئة في انقطاع الاستحقاق للعقاب دون الثواب وللوعيد دون الوعد . وحجج المرجئة روايات لم تثبت صحتها ، أخبار آحاد لا تورث الا الظن دون العلم . وهى معارضة بأخبار أخرى . أما تعلق العقاب بدوام السموات والارض وهما منقطعتان فذاك يدل على انقطاع العقاب والثواب معا . وآية « ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » فانها ليست تفضلا أو تعلقا بالمشيئة أو اضافة المغفرة الى البيان . وآية « ان الله يغفر الذنوب جميعا » لا تكون الكفرة وللمؤمنين سواء . وقوله « وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم » هذا عزاء على الظالم ، ولا بد للتأويل وادخال التوبة ، وآية « فأنذرتكم نارا تلظى لا يصلاها الا الاشقى الذى كذب وتولى » فى حاجة أيضا الى تأويل ، أما آية « ولا تياسوا من روح الله انه لا يياس من روح الله الا القوم الكافرون » لا تسوى بين الكافر والفاسق ، الخيالى ص ١٤٩ ، التفتازانى ص ١٤٩ ، اليأس من الله كفر والامن من الله كفر ، النسفية ص ١٤٩ ، والخلاف أيضا مع مقاتل بن سليمان وجماعة من الخراسانية والكرامية يذهبون الى عدم عقاب الفاسق ولا المشرک ، ويدل على فساد مذهبهم العقل والشرع ، الشرح ص ٦٤٩ — ٦٥٠ ، ويرفض القاضى عبد الجبار قول الخالدي بأن للطاعة مزية على المعصية من حيث أن ما يستحق على الطاعة يجب فعله ولا يجوز الاخلال به . وليس كذلك ما يستحق على المعصية فانه يجوز التفضل باسقاطه وعفوه . فلهذا صح أن ترد طاعات الفاسق عقاب معاصيه من الدوام الى الانقطاع . ويرد بأن هذه الزية ثابتة لسائر الطاعات على المعاصي ، الشرح ص ٦٧٠ — ٢٧٢ .

الذين تفوق سيناتهم حسناتهم فينقطع الثواب ويدوم العقاب . ان الاعمال العظيمة أفعال استحقاق تطوى الصفائر في داخلها وتصبح من الالم اقالة لذوى العثرات واعترافا بالضعف الانساني (٥٧) .

ولكن هل يكون التصور وحده سببا للدوام حتى ولو كانت هناك أفعال سببا للانقطاع ؟ هل لا يغير مع الايمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة ؟ وأيها أكثر استحقاقا من حيث الدوام والانقطاع ، التخليد أو العفو ، المؤمن العصاى أم الكافر المطيع ؟ أيها أكثر استحقاقا ، نظر بلا عمل أم عمل بلا نظر ؟ ان كثيرا من المسلمين قد لا يدخلون الجنة لانهم لا يستحقونها نظرا لمعاصيهم وان كثيرا من الكفار ليدخلون الجنة نظرا لطاعاتهم . وان جعل الخلود للكفرة وحدهم دون المؤمنين تعذيب للآخرين ، وانقاذ للذات وجعل مقياس الاستحقاق النظر دون العمل . ان التصور وحده ليس فعلا للاستحقاق فالتصور هو أساس للسلوك وموجه له ، ومادام السلوك قد خرج عن التصور يصبح التصور فارغا من غير مضمون . وان تعدد الاطر النظرية شرعى مادام يؤدى الى وحدة العمل . لذلك كان خبر الآحاد يورث الظن في النظر واليقين في العمل . ليس النظر وحده مقياس الاستحقاق دون العمل . والقول بأن المؤمن العصاى لن يذوق النار وأن الكافر المطيع لن يذوق الجنة قسوة وأنانية وغرور ، مثل قول اليهود بأنهم أبناء الله وأحبأؤه ، ينكر العمل الصالح ويخلط بين الظن النظرى واليقين العملى . ولا يمكن أن تكون الحجة في

(٥٧) قال الاصحاب : الناس في الآخرة ثلاثة أصناف (أ) سابقون مقربون يدخلون الجنة بلا حساب مثل الانبياء وأطفال المؤمنين والسقط بالاضافة الى ٧٠ ألف ، كل واحد يشفع في ٧٠ ألف فيهم عثمان وعكاشة بن محصن ! (ب) أصحاب اليمين كلهم مؤمنون ، وصاحب الذنب من المسلمين ، كلهم الى الجنة . ومنهم من بحاسب حسابا يسيرا وعذابا في مدة قصيرة ثم يذهب الى الجنة (ج) أصحاب الشمال كفرة كلهم كذبوا بالقيامة والبعثة وهم في النار ، الاصول ص ٢٤٢ — ٢٤٤ ، عند بكر بن أخت عبد الواحد بن يزيد ، طلحة والزبير كافرين من أهل الجنة لانهما من أهل بدر ، فأهل بدر وان كفروا فمغفور لهم لانهم بخلاف غيرهم ، الفصل ج ٤ ص ٦٨ .

ذلك نفى الاستحقاق ، والا عدنا على بدء . فالاستحقاق ثابت عقلا
وسمعا . ولا تكون الحجة اثبات الاستحقاق في الثواب دون العقاب قبل
التوبة والتخلي عن شرط استحقاق العقاب وهو العناد والاصرار . أما
التفضل فهو الغاء للاستحقاق وانكار للفعل . ان أقصى ما يمكن عمله هو
دوام الاستحقاق ثوابا اذا كان الترجيح للحسنات على السيئات أو عقابا
اذا كان الترجيح للسيئات على الحسنات . وقد تقام حجج جدلية لاثبات
انقطاع عقاب المؤمنين ودوام عقاب الكافر مثل الحجة التي تعطى
احتمالات ثلاثة : دخول صاحب الكبيرة الجنة بإيمانه وهو باطل ، أو دخوله
النار بكبيرته وهو باطل أو دخوله النار بكبيرته ثم الجنة بإيمانه وهو
الحق فالفعل هو المنقطع والتصور هو الدائم ، العمل هو الجزء والنظر
هو الكل . وكذلك حجة اثبات انقطاع العقاب على الفعل بدوام الثواب
على التصور . وهذا كله يجعل الدوام والانقطاع خاضعين لقوانين فرعية
مثل الاحباط والتكفير والموازنة وغيرها وهى كلها تقوم على حساب
الافعال وليس على مجرد التصورات (٥٨) . وقد يترك الامر كله جوازا عند

(٥٨) عند الإشاعة العصاة من أهل الشهادة لا يدخلون في النار
أبدا بدليل النقل القطعى ، المسائل ص ٣٨١ — ٣٨٢ ، من كان مؤمنا
لا يخلد في النار ، الانصاف ص ٥٣ — ٥٤ ، كما رفض ابن حزم القول
بالتخايد ويقول من قال باسمقاط الوعيد جهلة ، والصحيح لديه اجمال
جواز المغفرة وجواز العقاب ، الفصل ج ٤ ص ٧٠ — ٧٤ ، وعند بعض
المرجئة لا تضر مع الاسلام سيئة كما لا ينفع مع الكفر حسنة . فكل
مسلم ولو بلغ على معصية فهو من أهل الجنة لا يرى نارا وانما النار
للكفار . . . ومن دخل النار فانه مخلص فيها ، ومن كان من أهل الجنة
فانه لا يدخل النار ، الفصل ح ٤ ص ٦٨ ، وعند بعض المرجئة لا يضر
مع الايمان معصية وأن الله لا يعذب الفاسقين ، اعتقادات ص ٧٠
الخلود في النار للكفرة خلافا للقدرية والخوارج بخلود كل من دخل فيها ،
الفرق ص ٣٤٨ ، ويقول بعض المرجئة من أصحاب بشر الميرسى انه محال
ان يخلد الله الفجار من أهل القبلة في النار ، وانهم يصيرون الى الجنة
ان أدخلهم الله النار لا محالة (ابن الراوندى) ، مقالات ج ١ ص ٢١١ —

الله دون فرض للدوام أو الانقطاع وهو ارجاع للسمعيات الى العقليات ، وعود بالعدل الى التوحيد . وقد تخفف النار ويخفف العذاب ايثارا لانقطاع العقاب ودوام الثواب . وقد يصل حد تخفيف العذاب الى ان يكون العصاة المؤمنون في النار دون عذاب ودون استمتاع بالجنة . وقد يتقرر مبدا الانقطاع للعقاب كهدأ لا لاشخاص معينة (٥٩) .

٢١٢ ، وقال صنف من أهل السنة بدوام نعيم أهل الجنة على أهلها ودوام عذاب النار على الكفرة ، والخلود في النار لا يكون الا للكفرة ، الفرق ص ٣٤٨ ، وعند الاصحاب الله يخلد المؤمن الموفق للطاعات ويعذب الكافر وينقطع وعيد المؤمن ، الطوالع ص ١٢٣ ، عند أهل السنة ، والحسين النجار وأصحابه ، وبشر بن غياث المريسى ، وأبى بكر بن عبد الرحمن بن كيسان الاصم البصرى ، وغيلان بن مروان الدمشقى وأصحابه ، ومحمد بن كرام وأصحابه ، الكفار مخلدون في النار ، والمؤمنون كلهم في الجنة وان كانوا اصحاب كبائر ماتوا مصرين عليها . وهم طائفتان : طائفة تدخل النار ثم تخرج منها الى الجنة ، وطائفة لا تدخل النار أصلا ، لله ان يعذب من شاء من المؤمنين اصحاب الكبائر ثم يدخلهم الجنة ، وله أن يغفر لهم ويدخلهم الجنة دون أن يعذبهم ، الفصل ج ٤ ص ٦٨ ، والذين سلموا بأن الفاسق من أهل الصلاة يدخل النار اختلفوا . فقال أهل السنة أن الله يعفو عن البعض والذين يدخلهم النار لابد وأن يخرجهم منها . وقالت المعتزلة عذاب الفاسق مؤبد ، المعالم ص ١٢٩ — ١٤٣ ، وعند أهل السنة والاستقامة أن الله يخرج أهل القبلية الموحدين من النار ولا يخلدهم فيها ، مقالات ج ١ ص ١٤٨ ، غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكبائر لا يخلد في النار ولكنه يدخل النار ، المواقف ص ٣٧٨ — ٣٧٩ ، وعيد الكبائر عند الاشاعرة منقطع خلافا للمعتزلة والدليل على ذلك (ا) أما أن يدخل صاحب الكبيرة الجنة بايمانه ثم يدخل النار وهو باطل أو لا يدخل أحدهما وهو باطل أو يدخل النار بكبريته ثم الجنة بايمانه وهو الحق (ب) ان فعل الكبيرة فالاستحقاق اما أن يبقى أو لا . فان بقى وجب اتصال الثواب وبالتالي الانتقال من النار الى الجنة وان لم يبق فهو محال لان انتفاء الباقي لطريان الحادث ليس بأولى من اندفاع الحادث لوجود الباقي ، ولو كانا ضددين لزم الدور ، ولان قاتنون الكم يقتضى عشرة أنصبه ثواب في مقابل خمس عقاب وبسبب الاحباط والتكفير ، المحصل ص ١٧٢ — ١٧٣ .

(٥٩) يقول بعض الاشاعرة أن المؤمن لا تضره أو لا يدخل النار أو يخلد فيها وان كان فاسقا بعد أن يخرج من الدنيا مؤمنا . لا نقول حسناتنا

وقد ينقطع العقاب ويدوم الثواب عن طريق التخصيص والاستثناء

مقبولة وسيئاتنا مغفورة كقول المرجئة ولكن من عمل حسنة بشرائطها فان الله يقبلها منه ويثيبه عليها ، وما كان من السيئات دون الشرك والكفر ولم يقب عنها حتى مات فهو امشبة الله ان شاء عذب وان شاء عفا ، الفقه ص ١٨٦ ، ندين بانه لا ننزل احدا من اهل التوحيد والمتمسكين بالايان من جنة ولا ناراً الا من شهد له الرسول بالجنة ، ونرجو الجنة للمذنبين ونخاف عليهم ان يكونوا بالنار معذبين ، الابانة ص ١٠ ، وعند الاشعري صاحب الكبرة اذا خرج من الدنيا من غير توبة يكون حكمه الى الله اما ان يغفر له برحمته واما ان يشفع فيه النبي لقوله « شفاعتي لاهل الكبائر من امتي » ، واما ان يعذبه بمقدار جرمه ثم يدخله الجنة برحمته ولا يجوز ان يخلد في النار لما ورد به السمع باخراج كل من في قلبه ذرة ايمان من النار . ولو تاب قد يقبل الله توبته لا عقلا بل سمعا ، فلو ادخل الله الخلائق جميعا الجنة لم يكن حيفا ولو ادخلهم النار لم يكن جورا لانه المالك يتصرف فيها يشاء ، الملل ج ١ ص ١٥٣ — ١٥٤ ، مذهب اهل السنة والجماعة سيعفو الله عن بعض الفساق دون القطع على شخص معين ، اعتقادات ص ٧١ ، من مات مصرا على المعصية فلا يقطع العقاب بل امره مفوض الى ربه فان عاقب فبعده وان تجاوز عنه فبفضله وليس ذلك يقبح عقلا ولا شرعا . وهذا مذهب البصريين وبعض البغداديين ، الارشاد ص ٣٩٢ ، ٣٩٣ ، عند المرجئة الاوائل يجوز لله ان يعفو عن السابق ويجوز ان يعاقب وهو رأى فاسد عقلا وشرعا ، الشرح ص ٦٥ — ٣٦٣ ، ويقولون ان اهل النار يكونون في النار بلا عذاب والفرق بينهم وبين اهل الجنة هو ان هؤلاء يستمتعون ، شرح الفقه ص ٦٥ ، والمرجئة اتباع ثوبان (الثوبانية) يقولون ان العصاة يلحقهم على الصراط شيء من حرارة جهنم ولكنهم لا يدخلون النار ، اعتقادات ص ٧٠ — ٧١ ، وتقول الخالدية اتباع خالد ان الله يدخل العصاة نار جهنم لكنه لا يتركهم فيها بل يخرجهم ويدخلهم الجنة ، اعتقادات ، ص ٧١ ، وما اتفق عليه الاشاعرة بوجه عام في العقائد المتأخرة ان المسلمين لا يعذبون ، كل فوج يدخل النار ويخرج منها لانه يؤمن بالله ، المعالم ص ٢٣٨ — ٢٣٩ ، والله لا يغفر ان يشرك به ويغفر لنا دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر ، النسفية ص ١٢ ، شرح التفتازاني ص ١٢٠ — ١٢١ ، حاشية الاسفرايني ص ١٢٠ — ١٢١ ، وبجوز العقاب على الصغيرة والعفو عن الكبيرة اذا لم تكن عن استحلال ، والاستحلال كفر ، النسفية ص ١٢١ — ١٢٢ ، لا يخلد المسلم صاحب الكبيرة في النار بل يخرج آخرها الى الجنة العوضية ج ٢ ص ٢٦٩ ، شرح الدواني ج ٢ ص ٢٦٩ ، اهل الكبائر من المؤمنين

واعتبار آيات الوعد من المحكمات وآيات الوعيد من المتشابهات بها عموم وخصوص . صحيح أن ذلك أقرب الى التفسير الانسانى ، فالغاية من الوعى مصلحة الانسان لا عقابه ومع ذلك فالخطورة هو التأويل بالتخصيص والاستثناء لحساب فئة دون فئة . ويكون سلاحا ذا حدين توجهه كل فئة الى خصوصها . وان تعميم النصوص أو تخصيصها انما يخضع فى حقيقة الامر الى البواعث والافكار والى المصالح والاهواء أكثر من خضوعه لقواعد اللغة . تأتى قواعد اللغة لتأييد الباعث والفكرة وليس لطردها . لذلك يستحيل أن يكون فى العموم استثناء أو تخصيص لان ذلك يقضى على قانون الاستحقاق . فالاستثناء أو التخصيص يدل على الاثرة والانانية ، أخذ الثواب وترك العقاب ، دوام الثواب وانقطاع العقاب ، ثواب الانا وعقاب الغير . ولماذا لا يكون فى الثواب أيضا تخصيص واستثناء وأن يكون الهدف من ذلك التشجيع على الخير وتقوية الباعث عليه ؟ ولو كان الوعيد منقطعاً أو غير واقع لكان ذلك دافعا للناس الى الاثم وتشجيعاً لهم عليه . وما هى أنواع الافعال التى يكون فيها التخصيص ، حقوق الله أم حقوق العباد ؟ لو جاز فى حق الله فهل يجوز فى حق العباد ؟ وای نوع من أفعال العباد يجوز فيها الاستثناء : القتل ، أكل أموال الناس بالباطل ، والظلم والطغيان ؟ وهل أهل الصلاة كلهم مستثنون بصرف النظر عن أعمالهم ؟ وهل القرآن أساساً على الخصوص ثم بعد ذلك يحمل على العموم أو أنه على العموم ثم يحمل بعد

لا يخلدون فى النار النسفية ص ١٢٣ وقد عبر عن ذلك أيضا شعرا :
 اذ جائز غفران غير الكفر فلا تكفر مؤمنا بالسور
 ومن يمت ولم يتب من ارتكب فأمره مفوض الى ربه
 وواجب تعذيب بعض ارتكب كبيرة ثم الخلود مجتنب
 الجوهرة ج ٢ ص ٨٨ — ٩٠ ، التحفة ص ٨٩ — ٩٠ ، الاتحاف ص ١٥١ ،
 الاصول ص ١٩٧ — ١٩٩ ، الارشاد ص ٣٨٩ .

ذلك على الخصوص (١٦٠) ؟ وقد يعنى الخصوص الاستثناء والمحاسبة

(١٦٠) هذا هو أيضا موقف المرجئة بوجه عام . فقد اختلفت المرجئة في الاخبار اذا وردت من قبل الله وظاهرها ظاهر العموم على سبع فرق (١) اذا جاء الخبر من الله ان يعذب القاتلين والآكلين أموال اليتامى ظلما واشباههم من أهل الكبائر وقفنا في عذابهم فجائز أن يخبر الحكيم الصادق بالخبر ثم يستثنى منه فيكون له أن يفعل ولا يفعل الاستثناء ويكون صادقا . وان هو لم يفعل لا يكون مستنكرا في اللغة ولا كذبا ، وهؤلاء هم الذين يزعمون أن الاستثناء ظاهرة (ب) الوعد ليس فيه استثناء والوعيد فيه استثناء مضمرة ، وذلك جائز في اللغة عند أهلها لأن الرجل قد يوعد عبده أن يضربه ثم يعفو عنه (ج) الاخبار اذا جاءت ومخرجها عام فسمعها السامع وكان الخبر وعدا أو وعيدا ولم يسمع القرآن كله والاخبار المجتمع عليها كلها فالخبر عام ، ويجوز أن يكون خلاف ذلك . اذا انفرد الوعد وانفرد الوعيد فكل منهما عام . واذا لم ينفردا فأحدهما مستثنى من الآخر فلا يجتمعان في رجل واحد لأن ذلك تناقض (د) عند محمد بن شبيب أجازت اللغة الخبر العام . وقد تكون آية الوعيد خاصة في بعض أهل الطباق من القاتلين والقاذفين وأكلة أموال اليتامى ، ولا يجوز أن يعفو عن جرم ويعفو عما هو أعظم جرما (هـ) ليس في أهل الصلاة وعيد ، وانما الوعيد في المشركين . الوعد من الله واجب للمؤمنين ، والله لا يخلف وعده ، والعفو أولى بالله والوعد لهم . لا ينفع مع الشرك محل ولا يضر مع الايمان معصية ، ولا يدخل أحد من القبلة في النار طبقا لعلماء اللغة من أخبر الله أنه يثيبه أثابه ، ومن أخبر أنه يعاقبه من أهل القبلة لم يعاقبه ولم يعذبه كراما منه . وكانت العرب تمدح انجاز الوعد والعفو عما توعدت عليه ، فخلافا للوعيد حسن عند العرب . قال أبو عمر بن العلا قالت العرب ان الكريم اذا أوعد عفا واذا وعد أوفى فهذا من الكرم وليس من الخلق المذموم

وانى وان واعدته أو أعدته خلف ايعادى ومنجز موعدى

(ز) القرآن على الخصوص الا ما أجمعوا على عموميه وكذلك الامر والنهي ، الفصل ج ٤ ص ٧٦ — ٧٧ ، الفرق ص ٣٦٤ — ٣٦٥ ، كما اختلفت المرجئة في الامر والنهي هل هما على العموم على مقالتين (١) على الخصوص حتى تأتي دلالة العموم (ب) على العموم الا ما خصته دلالة ، مقالات ج ١ ص ٢١ . وعند زهير الاثرى هما على الاستثناء مثل المرجئة ، مقالات ج ١ ص ٣٢٦ ، اذا تعارضت الآيات في الوعد والوعيد خصصنا آيات الوعيد بآيات الوعد أو جمعنا بينهما فيعذب العاصي مدة ثم يغفر له ويدخل الجنة . لا يقال فاسق على الإطلاق بل فسق ، الاصول ص ٢٤٢ — ٢٤٣ ، الآيات مخصوصات عموماتها ، النهاية ص ٤٧٦ — ٤٧٧ ، لا تخصيص في آيات الوعيد اذ لا شبهة في آيات الوعد بدخول المؤمنين في الجنة ، حاشية

والتحيز وهو نقض لقانون الاستحقاق . فاذا غفر الله لواحد غفر للجميع
واذا عوقب واحد عوقب الجميع . فلا مجال للاختصاص مادام الكل في
المقياس النظري واحدا الا اذا تصورنا اختلافا في درجات المعرفة والفهم .
وهنا يكون الحساب على أعمال الشعور الخالصة وليس على أعمال
الجوارح أى الأفعال في العالم . وكيف يغفر للجميع فيستوى صاحب
الذنوب الكثيرة مع صاحب الذنوب القليلة ؟ على أقصى تقدير يغفر للكثير
ثوابا والقل عقابا ، وهو أقرب الى العقل . وان ارجاع الموضوع الى
مشيئة الله لهو وقوع في الارحاء دون حل للاشكال العقلى وعود بالعدل
الى التوحيد . بل ناقض التخصيص والاستثناء التوحيد لجعلها المشيئة
خاصة بفرد دون فرد فى حين أنها عامة لكل الافراد . والعدل يقتضى
معاملة الافراد جميعا تحت قانون واحد مع الاخذ بعين الاعتبار المواقف
الخاصة لكل فرد ، المراعاة ضمن القانون العام والتي تكون فيها
الاولوية أيضا للفعل الانسانى فى التوبة (٦١) . والحقيقة أنه لا يمكن رد

الكلبوى ص ١٩٧ ، هى مقيدة بشروط شرطها الله وتقارير فى علمه وارادته ،
حاشية المرجانى ص ٢٠٠ ، التركيز على الفاظ الخصوص ، اللع ص
١٢٧ — ١٣١ .

(٦١) عند محمد بن شبيب ويونس والناشئ ان عذب الله واحدا
من اصحاب الكبائر عذب جميعهم ولا بد ثم ادخلهم الجنة وان غفر لسواه
غفر لجميعهم ولا بد . وعند طائفة أخرى يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء
وان كانت ذنوبهم كثيرة مستوية ، وقد يغفر لمن هو أعظم جرما ويعذب من
هو اقل جرما ، الفصل ج ٤ ص ٦٨ — ٧٠ ، وعند المرجئة أصحاب
أبى شمر ومحمد بن شبيب جائز أن يدخلهم الله النار وجائز أن يخلدهم فيها
أن أدخلهم وجائز ألا يخلدهم . وقال أصحاب غيلان : جائز أن يعذبهم الله
وجائز أن يعفو عنهم وجائز ألا يخلدهم . فان عذب أحدا عذب من ارتكب
مثل ما ارتكبه وكذلك أن خلده وان عفا عن أحد عفا عن كل من كان مثله .
وقال البعض من المرجئة : جائز أن يعذبهم وجائز ألا يعذبهم ، وجائز أن
يخلدهم ولا يخلدهم ، وأن يعذب واحدا ويعفو عن كل مثله . كل ذلك
لله أن يفعله ! مقالات ج ١ ص ٢١١ — ٢١٢ ، واختلفت المعتزلة : هل
يجوز فى العقل أن يغفر الله لعبده ذنبا ويعذب غيره على مثله ؟ أجازة
الجبائى وذمه أكثرهم ، مقالات ج ١ ص ٣٠٩ .

كل شيء الى المشيئة الالهية كما هو الحال في الارزاء وفي الوقت نفسه
اصدار احكام على منع التخليد للكفرة وعدم تخليد المؤمنين في النار . كما
أن الارزاء وقوع في مقياس مزدوج بالنسبة للكافرين وللمؤمنين ، اثباتا
لدوام العقاب للكافرين وبانقطاعه عن المؤمنين . ولما كان الارزاء يعتمد
أساسا على روايات وليس على براهين عقلية فقد ظهر عدم اتساق بين
ادخال الجنة للمؤمنين العصاة في النهاية وبين تعذيبهم ، بين دوام الثواب
وانقطاع العقاب ، بين التخفيف والتخليد ، بين القول بانقطاع العقاب
ورفض الاحباط والتكفير والموازنة التي تحاول فهم الانقطاع من داخل
الدوام حتى ينقطع العقاب ويدوم الثواب (٦٢) . لذلك كان الاقرب الى
العقل هو اثبات الدوام للاستحقاق ثوابا كان أم عقابا اثارا للعدل حتى

(٦٢) عند أبي مروان ، وغيلان الدمشقي . وأبى شمر ، ويونس
بن عمران ، والفضل الرقاشي ، ومحمد بن شبيب ، والعتابي ، وسالحي
قبة ، لو عفا الله عن عاص في القيامة عفا عن كل مؤمن عاص هو هو
في مثل حاله وان أخرج من النار واحدا أخرج من هو في مثل حاله .
ومن العجيب أنهم لم يجزموا بأن المؤمنين من أهل التوحيد يخرجون لا محالة
من النار . وعند مقاتل بن سليمان المعصية لا تضر صاحب التوحيد
والإيمان وأنه لا يدخل النار مؤمن . وعند بشر المريسي أن أدخل أصحاب
الكبائر النار فأنهم سيخرجون عنها بعد أن عذبوا بذنوبهم وأما التخليد
فمحال وليس يعدل ، المثل ح ٢ ص ٦٣ — ٦٤ ، وجلة قول أصحاب
الحديث وأهل السنة أنهم لا يشهدون على أحد من أهل الكبار بالنار
ولا يحكمون بالجنة لأحد من الموحدين ، أن شاء عذبهم وأن شاء
غفر لهم . والله يخرج قوما من الموحدين من النار ، مقالات ج ١ ص
٣١٢ ، كان أصحاب الرسول يقولون : لا ينزل أحد من أهل التوحيد
جنة ولا نارا ، الرد والتنبيه ص ١٥ ، الكفار لا ينفعهم احسان مع الكفر
ولا يخرجون من النار ، والموحد لا تضره سيئة مع اثبات التوحيد ولا يخلد
في النار ، الانصاف ص ٥٤ ، وعند ابن حزم من لقي مسلما تائبيا
عن كل كبيرة أو لم يكن عمل كبيرة قط فسنيته كلها مغفورة وهو من أهل
الجنة لا يدخل النار ولو بلغت سنيته ما شاء الله أن يبلغ ، الفصل
ج ٤ ص ٦٩ .

ولو أدى ذلك الى التضحية بالعفو (٦٣) . كما أن اعتبار الآيات للترغيب والترهيب قضاء على موضوعية الوعيد وشموله واستقلاله وإن كان يدل على أن الهدف منها هو التأثير في النفوس وتوجيه السلوك وليس الاستحقاق المادى ثوابا كان أم عقابا . وليس القصد من العقاب منفعة الله أو الإضرار بالإنسان والاجحاف به لانه ليس مسؤولا عن أفعاله

(٦٣) هذا هو موقف المعتزلة . فعند واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، المحكمات ما أعلم الله من عقابه للفساق وما أشبه ذلك من آيات الوعيد ، والمنتشابهات ما أخفى الله عن العباد عقابه عليها ولم يبين أنه يعذب عليها كما بين في المحكم ، مقالات د ١ ص ٢٦٩ ، الاصول ص ٢٢١ — ٢٢٢ ، وأجمعت المعتزلة القائلون بالوعيد أن الاخبار اذا جاءت من عند الله ومخرجها عام فليس بجائز الا أن تكون عامة في جميع أهل الصنف الذى جاء فيهم الخبر من مستطهم ومحرهم . وقالوا أنه لا يجوز أن يكون الخبر خاصا أو مستثنى منه ، والخبر ظاهر الاخبار والاستثناء والخصوصية ليسا بظاهرين . لا يجوز أن يكون الخبر خاصا وقد جاء عاما. الا ومع الخبر ما يخصه أو تكون خصوصية في العقل . ولا يجوز أن يكون خاصا ثم تجيء الخصوصية بعد الخبر ، مقالات د ١ ص ٣٠٩ — ٣١٠ ، ويدافع المعتزلة عن العموم ضد الاستثناء والتخصيص باعتبارهما اخراجا للكلام عن معناه ، والفاظ العموم مثل « من » ، الشرح ص ٦٥١ — ٦٦٠ ، والمخالفة تقتضى اما في أصل الوعيد أو أن الله يخلق وعيده وبالتالي يجوز في الوعد ، الشرح ص ١٣٦ — ١٣٧ ، واختلف المعتزلة اذا سمع السامع الخبر وظاهره العموم وليس في العقل ما يخصه على مقالتين : أ — أن يقضى في عمومه حتى يتصفح القرآن والاجماع والاخبار فان لم يجد قضى بعمومه (النظام) ب — الإبقاء على العموم في جميع ما يلزم الاسم اعتمادا على اللغة . فلو كانت خاصة للزم نزول خصوصها معها ، مقالات د ١ ص ٣١٠ ، ويشارك بعض أهل السنة في عموميات الوعيد من حيث المبدأ والدليل عموم آيات الوعد والوعيد والاحاديث ، حاشية الكنبوى ص ١٩٤ ، شرح التفازانى ص ١٠٣ ، ويرفض بعض أهل السنة خصوص الآيات ويقولون بالعموم مثل المعتزلة . فعند الخلالى أن هذا القول في غاية الفساد لان الوعيد قسم من أقسام الخبر فاذا جوز على الله الخلق فيه فقد جوز الكذب على الله . وهذا خطأ عظيم بل يقرب أن يكون كفرا فان العقلاء أجمعوا على أنه تعالى منزه عن الكذب ولانه اذا جاز عليه الخلف في الوعيد كرها فلم لا يجوز الخلف في وعيد الكفار والقصص والاخبار لغرض المصلحة ؟ ومعلوم أن فتح هذا الباب يفضى الى الطعن في القرآن وكل الشريعة ، حاشية الخلالى ص ١٩٨ .

بل القصد منه التأكيد على نتائج الافعال كجزء من الافعال ذاتها ومسؤولية الانسان عنها . فلو وقع الضرر بالانسان من افعال الغير فان الغير يتحمل مسؤولية هذا الضرر ولا يرضى الانسان الا بأن يوقع العقاب على من أساء اليه (٦٤) . قد يكون التخليد في النار يأسا وتشاؤما وقسوة ، خاصة اذا كان رغض التخليد للمؤمنين والكفار على السواء ولكنه يكون استحقاقا . ودوام الاستحقاق أكثر دفعا للانسان وحثا له على تجديد الفعل عن طريق التوبة أى قطع العقاب ودوام الثواب (٦٥) . وهن من الصالح العالم التشكك في عقاب مرتكب الكبيرة ، وما أكثر القتل وسفلكى الدماء وناهى اموال اليتامى ظلما والمستعبدى رقاب الناس ؟ ان العقاب على الكبائر نتيجة للفعل وليس حقا للمالك ، فالانسان لا يملكه أحد بل هو فعله ، والا ضاعت العلاقة الضرورية بين الفعل والاثر أو بين العلة والمعلول . ان ابطال عقاب فاعل الكبيرة يناقض العقل والعدل ويثبت اللامعقول والظلم . وهو مناقض أيضا للعادة ولحكمة الشعوب ولطبائع الاشياء كما بدت في الامثال العامة وخبرات البشر . وهو مناقض للشرع

(٦٤) القول بأنها انشاءات وترغيب خروج عن السبيل وروم تحريف الكلم عن مواضعه وإى ضرر فى أن تعتقد أن الحق صادق فيما أخبر به وأنه لا محالة واقع لما أنه قد علمه فأخبر به ، حاشية محمد عبده ص ١٧٧ ، من الناس من قال ان الوعيد للتخويف دون فعل الايلاام لوجوه ١ - العقاب جزء خال من النفع فيكون قبيحا ب - يقول الانسان يوم القيامة : ان كانت التكاليف التى عصيت فيها خالية من الحكمة والغرض كان التعذيب على تركها لا يليق بالرحمة ، وان اشتملت على الحكمة والغرض العائد الى الله فهو محتاج الى الانسان ، وان عادت المنفعة الى الانسان فان التقصير فى حق الانسان ولا يليق بالحكيم تعذيب من قصر فى حق نفسه د - كل افعال العباد من موجبات افعال الله فكيف يحسن التعذيب ؟ وهى حجة الجبرية ، المعالم ص ١٣٦ - ١٣٨ ، وقد شارك الرازى المعتزلة فى أن الله واجب الصدق وممتنع الكذب فى الوعد والوعيد وفساد القول بأن خلف الوعيد مدح لله فجواز الخلف تجوز للكذب فى كل شىء ، المسائل الخمسون ص ٣٧٨ .

(٦٥) وكنطوا الناس من رحمة الله وأيسوهم من روجه ، وحكموا على العصاة بالنار والخلود فيها ، اللمع ص ٧ - ٨ ، شدة الوعيد فى القنوط ، الكتاب ص ١١٠ .

لان الشرع يستلزم التوبة قبل العفو ، والندم قبل المغفرة . وان العفو قبل التوبة والمغفرة قبل الندم ليس مظهرا من مظاهر الكرم والمروءة بل هو جور وظلم وعطاء لمن لا يستحق . ان الغاية من عقاب المسىء هي التربية والاعداد ، وان ابطال العقاب ينقض التربية ويجعل الاساءة طبيعة . صحيح ان العفو اقرب الى الطبيعة الخيرة من العقاب واكن ليس قبل تربية الشعور . ان العفو عن المسىء قبل ادراكه معنى الاساءة قد يلجأه الى الاساءة من جديد لانها لم تكلفه شيئا من ضرر أو عقاب مادام العفو قائما كما هو الحال في الاخلاق اليهودية التي تجعل بنى اسرائيل أبناء الله وأحباءه وبالتالي لن يعاقبهم الله مهما بلغت اساءاتهم ومعاصيهم . ان اثبات دوام العقاب للمسىء ليس موجها ضد الخصوم ، ضد الكافرين من المؤمنين ، وضد الفرق الهالكة من الفرق الناجية ، وبالتالي لبس سلاحا دينيا في خصومات سياسية بل هو اقرار للعادل واثبات للاستحقاق (٦٦) .

٣ — متى يسقط الاستحقاق ؟

لا يسقط الاستحقاق الا في حالتين . الاولى طبقا لقانون الموازنة

(٦٦) يضع اهل السنة خصومهم من القدرية والخوارج في النار مع الكفار مخلدون في النار وكذلك تفعل باقى الفرق مع خصومهم . فقد اختلفت المعتزلة بأى شيء يعلم اهل الكبائر على ثلاثة أقاويل أ — بالتزويل ب — بالتأويل ج — من قبل ان اهل الفسوق مستحقون عند اهل الصلاة أى أعداء الله أى من اهل النار ، مقالات د ا ص ٣١٠ — ٣١١ ، وأجاز الشبيب والخالدي من القدرية المغفرة لاهل الكبائر في موافقهم ، الأصول ص ٢٤٢ — ٢٤٤ ، وقال الخوارج ان مخالفهم كفر في النار كما ان اصحاب الذنوب من موافقهم كفر في النار ، وثبتت فرقة من الروافض الوعيد على مخالفهم ، ويقولون أنهم يعذبون ، ولا يقولون باثبات الوعيد فيمن قال بقولهم ، ويزعمون ان الله يدخلهم الجنة ، وان ادخلهم النار اخرجهم منها . ورووا في ذلك عن اثبتهم ان ما كان بين الله وبين الشيعة من المعاصي سألوا الله منهم فصفح عنهم ، وما كان بين الشيعة وبين الاثمة تجاوزوا فيه ، وما كان بين الشيعة والناس من المظالم شفّعوا اليهم حتى يصفحوا عنهم ، مقالات د ا ص ١٢٠ .

بشقيه ، الاحباط والتكفير ، والثانية في حالة التوبة (٦٧) . ولا يكون الاسقاط للثواب على الاطلاق حرصا على منفعة العباد لكن بكون الاسقاط للعقاب وحده . بل ان الاحباط والتكفير ليسا اسقاطا للثواب بل هو اسقاط للعقاب برفع ما يعادله من الثواب . العفو اذن بهذا المعنى وفي هاتين الحالتين ممكن ، بعد الموازنة والتوبة وليس قبلهما . وبالتالي يكون مشروطا بالحسنات التي توافى السيئات في حالة التكفير أو في حالة عقد العزم والنية في حالة التوبة . وما فائدة التوبة اذا تمت المغفرة دونها ؟ لا يحدث العفو قبل الندم ولا تقع المغفرة قبل التوبة لان فعل الله مشروط بفعل الانسان وتال له . واذا جاز العفو عن الصفات بلا توبة فانه لا يجوز العفو عن الكبائر دونها (٦٨) . ولا يكون العفو باطلاق بل

(٦٧) ما يؤثر في اسقاط الثواب والعقاب . اعلم ان الثواب يسقط بوجهين أحدهما بالندم على ما أتى به من الطاعات والثاني بمعصية هي أعظم منه ولا ثالث لهما من الوجهين اذ لا يسقط الثواب باسقاط الله البتة . أما العقاب المستحق من جهة الله فانه يسقط بالندم على ما فعله من المعصية أو بطاعة هي أعظم منه ، الشرح ص ٦٤٢ — ٦٤٤ ، لا يجب العقاب عند الاكثرين ، وجوب الثواب لان الثواب لا يجوز حبطه والعقاب يجوز اسقاطه عند البصريين وطوائف من البغداديين . ولكن المعنى بكونه مستحقا عندهم ان يحسن لوقوعه مستحقا . ولولم يكن كذلك لما حسن العقاب على التأييد ، الارشاد ص ٣٨١ .

(٦٨) عند الاشاعة يجوز العفو عن الصفات والكبائر بلا توبة ، العضدية د ٢ ص ٢٧٠ ، والمراد بالعفو ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذه ، شرح الدواني د ٢ ص ٢٧٠ ، في أن الله يعفو عن الكبائر ، المواقف ص ٣٨٠ ، وعند محمد بن شبيب البصري ، والصالحى ، والخالدى من شيوخ المعتزلة وهم واقفية في وعيد مرتكب الكبائر يجوز من الله مغفرة ذنوبهم من غير توبة ، الفرق ص ١١٦ ، والعفو يتحقق بترك العقاب المستحق ، فقد أمر الله النبي بالاستغفار لذنوب المؤمنين ، وهو غير عام في الاعيان ولا في الازمان ، الطوالع ص ٢٥ ، والنجارية وأهل السنة متفقان في أبواب الوعيد وجواز المغفرة لاهل الذنوب وفي أكثر أبواب التعديل والنجوير ، الفرق ص ٢٠٨ ، أما عند باقى المعتزلة فاذا كان العفو عن الصفات قبل التوبة فان العفو عن الكبائر بعسدها ، المواقف ص ٣٨ ، الطوالع ص ٢٢٥ ، وعند البغداديين لا يحسن من الله اسقاط العقاب بل يجب عليه أن يعاقب المستحق للعقوبة لا محالة ،

بتخصيص كل حالة على حدة . وإذا جاز العفو في ذنب في حق الله فهذا حق الله في العفو عنه . أما الذنب في حق العباد فالعفو عنه لا يكون بلا تعويض (٦٩) . وهل يستوى العفو عن الحاكم والمحكوم ، وعن الغنى والفقير ، وعن القوى والضعيف ، وعن الظالم والمظلوم ، وعن القاهر والمقهور ؟

(١) الموازنة (الاحباط والتكفير) : ويعتمد القول بالموازنة على

ربط آيات الوعيد بآيات العفو (٧٠) . وتعنى وضع الحسنات والسيئات ، الطاعات والمعاصي في ميزان واحد . فإذا رجحت الحسنات والطاعات يخضم منها السيئات والمعاصي وهذا هو التكفير وبالتالي يسقط العقاب ويدوم الثواب . أما إذا رجحت السيئات والمعاصي فإنه يخضم منها الثواب ، فينقطع الثواب ويدوم العقاب وهذا هو الاحباط . وقد تدخل

الشرح ص ٦٤٤ ، وقد أوجبت البغدادية على الله أن يفعل بالعصاة ما يستحقونه لا محالة . وقالت لا يجوز أن يعفو عنهم فصار العقاب عندهم أعلى حالا في الوجوب من الثواب فإن الثواب لا يجب الا من حيث الجود وليس هذا في العقاب فإنه يجب فعله بكل حال ، الشرح ص ٦٤٤ — ٦٤٧ ، وشبهة البغداديين أن العقاب لطف من الله ، واللفظ مفعول بالملكف ، أذن العقاب واجب . وعند القاضي عبد الجبار يحسن من الله أن يعفو عن العصاة وأن لا يعاقبهم غير أنه أخبرنا أنه يفعل بهم ما يستحقونه ، الشرح ص ٦٤٤ .

(٦٩) اختلفت المرجئة في عفو الله عن ما بينه وبين العباد من مظالم على مقالتي ١ — ما كان من مظالم العباد فإنما العفو من الله عنهم وفي يوم القيامة إذا جمع الله بينه وبين خصمه أن يعوض المظلوم بعوض فيهب لظالمه الجرم فيغفر له ب — العفو عن جميع المذنبين في الدنيا جائز في العقول ، ما كان بينهم وبين الله وما كان بينهم وبين العباد ، مقالات ح ١ ص ٢١٤ .

(٧٠) وذلك عند المعتزلة والخوارج ورفض ابن حزم لذلك فالسيئة

لا تحبط الحسنة والايهان لا يسقط الكبائر ، الفصل ج ٤ ص ٧٠ — ٧٣ ، الاعمال لا يحبطها الا الشرك أو الموت ، الاصول ص ٤٤ ، كما رفض الشهرستاني ثنائون الاحباط ضد المرجئة والوعيدية فالقول بأن المعاصي تحبط الطاعات ليس بأولى من أن الطاعات ترفع المعاصي .

التوبة مع الموازنة في التكفير الشامل . والاحباط والتكفير هما أساسان مغفرة أهل الكبائر . وهما للأعمال وليساً للتصورات . فالإيمان لا يكفر السيئات والكفر لا يحبط الأعمال . وكلاهما يحدثان في حياة الإنسان وليس بعد الموت ، في الدنيا وليس في الآخرة ، فالدنيا دار استحقاق . وكلاهما يحدث بالنسبة لاستحقاق الثواب والعقاب في الآخرة وليس في الحدود الدنيوية والا لتعطلت الحدود (٧١) . ويثبت الاحباط والتكفير نتيجة للتخليد والدوام . فالمكلف إما أن يستحق الثواب فيثاب أو يستحق العقاب فيعاقب أو لا يستحق الثواب ولا العقاب فلا يثاب ولا يعاقب وهذا محال . وقد يستحق الثواب والعقاب فيثاب ويعاقب دفعة واحدة وهو محال أيضاً . وبالتالي لم يبق إلا أن يؤثر الأكثر في الأقل ، وهو المطلوب (٧٢) . ويتداخل قانون الموازنة مع قانون العوض في العقاب . فالتكفير عوض عن العقاب والاحباط عوض عن الثواب (٧٣) .

(٧١) بنى المعتزلة الاحباط على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب، احباط الطاعات بالمعاصي ، المواقف ص ٢٧٦ — ٣٨٠ ، الفصل د ٤ ص ٦٩ — ٧٠ ، واتفقت معتزلة البصرة وبغداد على وجوب احباط الطاعات بالفسوق وقبول التوبة ، الارشاد ص ٢٨٩ ، الاصول ص ٢٤٢ — ٢٤٤ ، يثبت الثواب بطريقة الكثرة حتى ولو كان العقاب اكبر لحبط به الثواب . ولو تساويا سقطا جميعا ، الشرح ص ٢٧٠ — ٢٧٢ .

(٧٢) تلك حجة الشيخين أبي على وأبي هاشم ، ولا يختلفان الا في كيفية الوجوب سمعا وعقلا أو سمعا فقط ، الشرح ص ٦٢٥ — ٦٢٦ .

(٧٣) سوى أبو على بينهما بينما فرقهما أبو هاشم ، فالثواب يحبط بالعقاب لانهما يستحقان على الدوام وان كان الاول على سبيل التعظيم والاحباط والثاني على سبيل الاستحقاق والاتكال . وهذا غير ثابت في العوض مع العقاب . فالعوض لا يستحق دائما وليس مستحقا على سبيل التعظيم والاحباط . والعوض والعقاب كلاهما يستحقان من الله ان شاء الله ، وفرع على ما يستحق من العوض في الدنيا ، وان شاء في عرصات القيامة ، وان شاء جعله تخفيفا من عقابه ، الشرح ص ٦٢٦ — ٦٢٧ ، الاحباط والتكفير يقدمان في الطاعة والمعصية عند أبي على وفي الثواب والعقاب عند أبي هاشم . وعذد هشام بن عمرو والفوطي وعباد من اطلع الله جميع عمره وقد علم أنه يأتي بما يحبط أعماله ولو بكبرة لم يكن مستحقا للوعد وكذلك على العكس ، الملل د ١ ص ١٠٩ — ١١٠ .

وللاحياب والتكفير عدة موازين طبقا للكم والكيف . اذ لا يمكن احباط الطاعات كلها بمعصية واحدة ولا يمكن التكفير عن المعاصى كلها بطاعة واحدة . هناك مقاييس عدة للموازنة طبقا للعدد اى الكم المنفصل ، وطبقا للشدة والتوتر والعمق اى الكيف وربما أيضا طبقا للجهة اى الضرر والنفع المادى والمعنوى وطبقا للاضافة اى مقدار الضرر والنفع بالنسبة للفرد والجماعة (٧٤) . وتدخل التوبة والشفاعة كعنصرين فى الموازنة . فالتوبة من الكبائر تغفر كل السيئات مهما بلغت ويكون صاحبها من اهل الجنة ، فالكبير يجبر الصغير . واذا لم تتم التوبة من الكبائر فالموازنة . ومن رجحت حسناته على سيئاته وكبائره فانها تسقط ، وهو من اهل الجنة لا يدخل النار . وان استوت حسناته على كبائره وسيئاته فهو لاهل اهل الاعراف ، وقفة امام النار ولا يدخلونها ثم يدخلون الجنة . ومن رجحت كبائره وسيئاته حسناته فهم مجازون بقدر ما رجع لهم من الذنوب من لفحة واحدة الى خمسين الف سنة فى النار ثم يخرجون الى الجنة بالشفاعة للرسول وبرحمة الله ! وكلهم يجازون بالجنة بما فضل لهم من الحسنات . ومن لم يفضل له حسنة من اهل الاعراف فدونهم . وكل من

(٧٤) يتفق الخوارج مع المعتزلة فى قانون الاحباط . فمن قارف ذنبا واحدا ولم يوفق للتوبة حبط عمله ومات مستوجبا للخلود فى العذاب الابليم ، الارشاد ص ٣٨٥ ، قال جمهور المعتزلة : معصية واحدة تحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبد له ابدا ! اما ابو هاشم فيوازن بين الطاعات والمعاصى . فايهما أرجح أحبط الآخر ، الموافق ص ٣٧٩ — ٣٨٠ ، وكانت الاسماعيلية تقول باحباط الحسنات مع السيئات ، التنبيه ص ٣٢ ، وذهب المعتزلة الى ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب الطاعات وان كثرت نظرا لاحباط الكبيرة لثواب الطاعات . وعند الجبائى وابنه ، الزلات تحبط ثواب الطاعات اذا اُريت عليها ، وان اُربت الطاعات درأت السيئات واحبطتها . لا ينظرون الى اعداد الطاعات والزلات وانما الى مقادير الاجور والانداز ، فمرب كبيرة يغلب وزرها اجر طاعات كثيرة العدد . ولا مانع ان يتساءل المعتزلة : هل يبلغ ثواب الطاعات حد يصير عقاب الكبيرة مكفرا فى جزئها ؟ هل يبلغ أحدنا ثواب بعض الانبياء ؟ الشرح ص ٨٠٠ — ٨٠١ .

خرج من النار بالشفاعة وبرحمة الله فهو سواء في الجنة مما رجحت له حسنة فصاعداً . فالشفاعة هنا بعد الاستحقاق وليس قبله ، وتغليب للخير على الشر ، والنعو على العقاب ، وللرحمة على العدل (٧٥) . ولا يعنى القول بالاحباط أنه لو جمع المكلف بين الطاعات والمعاصي أن يكون مثاباً معاقباً في حالة واحدة وذلك لان كل واحد منهما يسقط الآخر فإذا سقط الاقل بالاكثير لم يجب ذلك . فالتقانون هو اسقاط الاقل بالاكثير . ولكن ما العمل اذا استوى الطرفان ؟ هؤلاء هم أهل الاعراف لهم وقفه أمام النار ولا يدخلونها بل يدخلون الجنة . ومن رجحت كبائره وسيئاته بحسناته فهم مجازون بقدر ما رجح لهم من الذنوب من لفحة واحدة الى بقاء ٥٠٠ سنة في النار ثم يخرجون منها الى الجنة بشفاعة الرسول ورحمة الله بقدر ما بقى لهم من حسنات ! وما لم يفضل له حسنة من أهل الاعراف فمن دونهم . وكل من خرج بالنار بالشفاعة وبرحمة الله فهم كلهم سواء في الجنة ، حسنة فصاعداً ! فهل هذه الحالة واردة ، حالة تساوى الحسنات والسيئات أم أنه اذا حدث ذلك فالانسان بطبيعته الى الخير أقرب لما كان الشر طارئاً عليه ؟ وماذا تعنى الوقفة أمام النار دون دخولها ؟ هل ذلك جزاء لاستواء الطرفين ؟ وقد تحرق الوقفة

(٧٥) اختلفت المرجئة في الموازنة على مقاتلين أ — عند مقاتل بن سليمان الايمان يحبط عقاب الفسق لانه أوزن منه وأن الله لا يعذب مؤحداً ب — عند أبي معاذ يجوز عذاب الموحدين وأن الله يوازن حسناتهم بسيئاتهم فان رجحت حسناتهم أدخلهم الجنة وان رجحت سيئاتهم كان له أن يعذبهم وله أن يتفضل عليهم . وان لم ترجح حسناتهم على سيئاتهم ولا رجحت سيئاتهم على حسناتهم تفضل عليهم بالجنة ، قالات ح ١ ص ٢١٢ ، وينكرها أبو على ، ويثبتها أبو هاشم . وصورته أن يأتى المكلف بطاعة استحق عليها عشرة أجزاء من الثواب وبمعصية استحق عليها عشرين جزءاً من العقاب . فعند أبي على يحسن من الله أن يفعل به في كل وقت عشرين جزءاً من العقاب ولا يثبت لما كان قد استحقه على الطاعة التي أتى بها تأثير بعدما ازداد عقاباً عليه . وعند أبي هاشم يقبح من الله ذلك ولا يحسن منه أن يفعل به من العقاب الا عشرة أجزاء وتسقط العشرة الاولى بالثواب وهو الصحيح . وحجة أبي على استحقاق العقاب من الفاسق ، الشرح ص ٦٢٨ — ٦٣٢ .

ثم يكون المسار الى الجنة بلا استحقاق (٧٦) . وفي روايات أخرى يترك الامر للمصادفة المحضة بعد أن يسير الانسان على خيط رفيع أحد من السيف وأدق من الشعرة ان وقع يمينا ففى الجنة وان وقع يسارا ففى النار ! وكأن جهد الانسان وعمله ونيته ينتهى به الامر الى المصادفة العشوائية ! وكيف يسير الانسان على هذا الخيط الرفيع الاحد من السيف والادق من الشعرة ؟ وكيف يسير البشر كلهم عليه الذين وقعوا فى هذا التساوى وكأنه اختيار آخر ومحنة أخرى وقد انتهت دار التكليف وهم فى دار الجزاء ؟ وكيف يكون الترجيح طبقا لشفاعاة الرسول لابرر عقلى من قانون الاستحقاق ؟ وهل سيشفع الرسول لكل أهل الاعراف ؟ واذا كان هناك مقياس للشفاعة فلماذا لا يكون منذ البداية مقياسا للترجيح بزيادة الثواب وبالتالي دخول الجنة عن استحقاق ؟ كما أن

(٧٦) اتفقت المعتزلة على أنه لا يتساوى الثواب والعقاب والا تساقطا . عرف ذلك عقلا عند الجبائى واجماعا عند أبى هاشم ، الرد ، ص ٣٢ ، ومنع الجبائى تساوى الحسنات والسيئات ، وكل ذلك لا يعلمه الا الله ، الارشاد ص ٣٨٩ — ٣٩٠ ، وعند أبى على وأبى هاشم لا يستويان أبدا . والخلاف هل يعلم ذلك عقلا وسعيا (أبو على) او لا يعلم الا سعيا (أبو هاشم) . فاذا تساوت الطاعات والمعاصى فلما ان يدخل النار وذلك ظلم واما ان يدخل الجنة ثوابا وهو لا يستحق أو تفضلا كما يفضل الله على الاطفال والمجانين والولدان المخدلين وذلك لا يصح ، ومن ثم لا تتساوى الطاعات والمعاصى . خالف بعض الصوفية والسادات وقالوا بين الجنة والنار الاعراف وذلك خرق للاجماع . فالاعراف فى القرآن مواضع مرتفعة فى الجنة ، الشرح ص ٦٢٣ — ٦٢٤ ، المكلف لا يخلو اما أن تخلص طاعاته ومعاصيه أو يكون قد جمع بينهما حينئذ : أما ان تتساوى طاعاته ومعاصيه أو يزيد أحدهما على الآخر . فإنه لابد من أن يسقط الاقل بالاكثر ، الشرح ص ٦٢٤ — ٦٢٥ ، ولا يرفض ابن حزم الاعراف ولكن يقبلها نقلا . فقد صح عن الرسول أن محشر الناس من محشرهم الى الجنة انما هو بخوضهم وسط جهنم فينجى الله أوليائه من حرها وهم الذين لا كبائر لهم أو لهم كبائر تابوا عنها ورجحت حسناتهم بكبائرهم أو تساوت كبائرهم وسيئاتهم بحسناتهم ، وأن الله يحصن من رجحت كبائره وسيئاته بحسناته ثم يخرجهم منها الى الجنة بايمانهم ويمحق الكفار لتخليدهم فى النار ، الفصل د ٤ ص ٧٣ — ٧٦ .

الترجيح طبقا لرحمة الله أيضا بلا مبرر عقلى وكسر لقانون الاستحقاق بالفضل ، وقضاء على العدل بالرحمة . وكيف توضع شفاعة الرسول مع رحمة الله كلمة مرجحة على المستوى نفسه وكان الله أصبح رسولا أو الرسول لها ؟

ومهما يكن من شيء فان الاحباط والتكفير لا يكونان الا فى الصغائر . أما الكبائر فان عقابها لا يزول بكثرة الطاعات ، ولا ينقطع الا بالتوبة . وان تراكم الصغائر لا يجعلها كبيرة وكان التراكم الكمى لا يؤدي الى تغير كفى . ومن عمل الكبائر ومات عليها قبل التوبة وله حسنات رجحت كبائره عند الموازنة . أما من هم بسيئة ثم تركها مختارا فتكتب له حسنة ، فان تركها مغلوبا لم تكتب حسنة ولا سيئة تفضلا من الله . ولو عملها كتبت له سيئة واحدة . ولو هم بحسنة ولم يعملها كتبت له حسنة واحدة فان عملها كتبت له عشر حسنات . كل ذلك لان الاعمال بالنيات ، وان الافعال مرهونة بمقاصدها (٧٧) . فافعال الشعور اقرب الى الخير ، فاذا ما تحققت الى افعال خارجية تضاعف الخير . أما النوايا السيئة اذا لم تتحول الى افعال خارجية عن طريق حرية الارادة فانها تظل اقرب الى الخير بفضل ممارسة الحرية . ان المهم فى ذلك كله هو تطبيق العدل بعد ممارسة الحرية . ولا يهم فى ذلك قياس الافعال ايجابا وسلبا على نحو كمى متخارج بل دلالتها على الافعال على نحو متداخل . فقد يكون

(٧٧) ما يستحق المرء على الكبيرة من العقاب يحبط ثواب طاعاته ، وما يستحقه على الصغيرة مكفر فى جنب ما له مع الثواب ، الشرح ص ٦٣٢ ، ص ٦٤٢ — ٦٤٤ ، الفصل د ٤ ص ٧٤ — ٧٦ ، واختلف العلماء فى تكفير السيئات بالقربات . فالصغائر هى التى تكفرها القربات دون الكبائر بشرط اجتناب الكبائر لوجوه أ — الكبائر لا تكفر الا بعد التوبة ب — الكبائر تشمل حقوق العباد د — يلزم الفساد وهو عدم خوف العباد من المعاد د — أسباب النزول تخصص الصغائر دون الكبائر ، القول ص ٨٢ — ٨٤ ، واختلف القائلون بتكفير الصغائر فقط بالقربات هل هو مشروط باجتناب الكبائر ؟ وعند الباقلانى لا يغفر الله الصغائر باجتناب الكبائر ، الفصل د ٥ ص ٦١ ، والمسألة سعية محضة لا دخل للعقل فيها والنصوص فيها متعارضة متكافئة ، القول ص ٨٤ — ٨٦ .

في عمل واحد نية وصدق ، وفي أعمال كثيرة ضعف ونكاسل . لا يعنى الاحباط والتكفير اذن مجرد الغناء الاكثر للاقل الغناء كليا بل يعنى احتواء النفع للضرر ، والحسن للقيح ، والاحسان للاساءة ، والخير للشر . ليس المهم في ذلك وقائعه الاخرية بل آثارها ونتائجها الدنيوية في دفع الناس نحو الخير تطابقا مع الطبيعة وحرصا عليها من الزيغ ، وتاكيدا على تجدد الافعال والقدرة على تجاوز الافعال السيئة طالما وجد الزمان واستمر التكليف .

(ب) التوبة . والتوبة هي الحالة الثانية التي يسقط فيها الاستحقاق . فان لم يسقط العقاب بالاحباط والتكفير فانه يسقط بالتوبة ولا تزول آثار الافعال السلبية الا بعقد العزم والاصرار على التغيير وليس بمجرد تداخل الافعال والغناء النفع للضرر والاحسان للاساءة . ومن لقى الله مسلما تائباً من كل كبيرة أو لم يكن عمل كبيرة قط فسيئاته كلها مغفورة . وهو من أهل الجنة ولو بلغت سيئاته ما شاء الله لها ان تبلغ . التوبة من الكبيرة عامل مرجح في الموازنة (٧٨) . وقد تكون التوبة بالقول اذا كان الفعل قولاً ، وقد تكون بالفعل اذا ما تحول الفعل السيء الى بناء واقعى دائم . التوبة هنا هدم للبناء القبيح ومعاودة لبناء جديد افضل . لذلك تأتى التوبة آخر فصل في الكتاب كي تكون خاتمة الاعمال . وتعنى التوبة تجدد الفعل الى ما لا نهاية والبدائية المستمرة من جديد على الرأفة الاصلية (٧٩) .

والتوبة لغة تعنى الرجوع والانابة أى الابطال ، واصطلاحا التراجع عن الزلات . ويتضمن تعريف التوبة ثلاثة أشياء : ترك الزلة في الحال ، والندم على ما فات ، وعقد العزم في المستقبل على عدم العودة اليها .

(٧٨) عند كثير من المرجئة وعباد بن سليمان الصيرمى لا تزول العقوبة الا بالتوبة . فأما كثرة الطاعات فلا تأثير لها في ذلك ، الشرح ص ٦٢٥ ، الفصل ح ٤ ص ٦٩ .

(٧٩) الشرح ص ٧٨٩ .

فهي فعل من أفعال الشعور الداخلية ، أفعال القلب ، قبل أن تكون فعلا من أفعال الشعور الخارجية ، أفعال الجوارح . التوبة إذن معرفة درجات الفعل ومراتبه بين الأعلى والادنى ، وترك الأدنى الى الأعلى طبيعة واختياراً (٨٠) . لذلك كانت للتوبة شروط ثلاثة . الأول ترك المعصية في الحال ، على الفور دون تأخير ، في اللحظة وليس في الديومة كفعل حر طبيعى دون ما مقارنة أو انتظار أو تدبر أو حساب والا كان الامر مجرد إعادة حساب وليس توبة . فهي اقرب الى الفعل الحدسى منه الى الفعل الاستدلالي . ولا يهم أن يكون عيب التأخير هو تراكم الذنوب ، وزيادة الذنب الاول ذنباً ثانياً بل المهم هو عدم تحول الادراك الى فعل فوري وبالتالي عدم تجديد الفعل في الحال . كما يتضمن التغير الفوري رد المظالم وإعادة الحق الى أصحابه ، فالتوبة ليست فقط فعل نقاء للضمير بل هو فعل اجتماعي ، تصحيح للواقع الفعلي والا كانت التوبة فعل شعور فارغ لا مضمون له ، مجرد ستار على الظلم وتبرئة للذمة امام النفس (٨١) .

(٨٠) التوبة اسم للفعل الذي يزيل العقاب والذم المستحق على توبة منه ، المعنى حـ ، التوبة ص ٣١١ ، التحفة ص ٩٦ — ٩٧ ، الاتحاف ص ١٥١ — ١٥٢ ، التوبة في اللغة الرجوع والانابة وإذا أضيفت الى العبد أريد بها الرجوع من الزلات الى الندم عليها . وإذا أضيفت الى أفعال الله فاطراد رجوع نعمة والائه الى عباده ، الارشاد ص ٤٠١ ، التوبة إذن الندم على معصية مع عزم ألا يعودوا إذا قدر عليها ، المواقف ص ٣٨٠ ، التوبة في اللغة الرجوع اذا أسند الى الله . فالمراد الرجوع بالنعمة واللطف على العبد . وإذا وصف بها العبد كان المراد الرجوع عن المعصية . وفي الشرع الندم على المعصية من حيث هي كذلك والاقلاع عنها في الحال والعزم على أن لا يعود اليها إذا قدر عليها ، شرح الدواني ص ٢٩٣ — ٢٩٤ ، الفساية ص ٣١٣ — ٣١٤ ، وهي تتضمن ثلاثة أشياء ١ — الندم بالنسبة الى ما صدر عنه في الماضي ب — تركه بالنسبة الى الحال ح — العزم على الترك بالنسبة الى المستقبل ، المعالم ص ١٤٩ — ١٥٠ ، المعنى حـ ١٤ ، التوبة ص ٣٨١ — ٣٨٤ ، والتوبة عند الفلاسفة اطلاع النفس على قبح الجسمانيات . فبعد الموت لا يحصل العذاب بسبب العجز عن الوصول اليها ، المعالم ص ١٥٠ — ١٥١ .

(٨١) الشرط في صحة التوبة عن مظلمة هو الخروج منها ، رد حقوق الناس ، والاقلاع عن المعصية في الحال لا يكون بدون رد المظالم ، حاشية

لذلك انقسمت التوبة الى حق الله وهو الجانب المعنوى والى حق
البشر وهو الجانب المادى الذى ترد فيه المظالم (٨٢) . والثانى الندم على
ما فات . والندم فعل شعور يتعلق بفعل واقع خرج على مبدأ عقلى
وعلى بناء واقعى ، ويتضمن جانبى الفعل المعنوى والمادى . ويكون
مصحبا بالتألم والاسى والحزن على ما وقع من معاصى . لذلك كانت التوبة
تقع من فعل مضى وليس من فعل مستقبل ، فالمعصية لا يعتقد العزم على
اتيانها فى المستقبل مقرونة بالتوبة منها فذاك سوء نية . ويمكن للندم
أن يتجدد كالتوبة . وكلها تحدد زالت آثار المعصية من النفس وانتزعت
من جذورها وآثارها (٨٣) . وهو فعل عاقل يتم به ادراك وجه القبح فى
الفعل الماضى ووجه الحسن فى الفعل الحاضر والمستقبل ، فى الفعل
الجديد . وقد يظهر الندم فى صورة الاعتذار كفعل من أفعال اللسان
أو الشعور . والاعتذار هو اصدار حكم خلقى على النفس امام الآخر مع
رد المظالم ، وارجاع الحق الى أصحابه . وهو فعل فردى فى حق من

الخلاى ح ٢ ص ٢٩٤ — ٢٩٥ ، وعند المعتزلة يمكن التأخر اذ تعدد
التوبة بتعدد الزمان ولو أخرها آخر لحظة ولكن يتضاعف الذنب ، الذنب
الاول ، وذنب التأخير فى اللحظة الاولى ثم فى اللحظة الثانية . التوبة من
جميع المعاصى واجبة على الفور ولا يجوز تأخيرها سواء كانت المعاصى
صغيرة أم كبيرة ، التحفة ، ح ٢ ص ٩٦ ، الاتحاف ص ١٥١ ، الوسيلة
ص ٨١ — ٨٢ ، وقد قيل شعرا فى العقائد المتأخرة :

توبة الشخص من الذنوب جميعها فورية الوجوب

ولا يجوز تأخيرها عند الاشعرى وامام الحرمين ، القول ص ٨٠ — ٨١ .
(٨٢) تنقسم التوبة الى ما يتعلق بحق الله على التمسك ومنها
ما يتعلق بحق الآدميين . الاول يصح مراعاة غيره والثانى منه ما لا يصح
دون الخروج على حق الآدميين . ومنه ما يصح دونه وهو كل ما يتصور
منه الندم مع دوام وجوب حق الآدميين ، الارشاد ص ٤٠٤ — ٤١٥ ،
الشرح ص ٧٩٨ — ٧٩٩ .

(٨٣) فى العرف الندم على ما وقع به التفريط من الحقوق ، الغاية
ص ٣١٣ — ٣١٤ ، فى أن الندم لا يكون توبة دون أن يتلق بالقبح على وجه
مخصوص ، المغنى ح ١٤ ، التوبة ص ٣٥٠ — ٣٦٩ ، الارشاد ص
٤٥٧ — ٤٠٨ ، ص ٣٩١ ، الشرح ص ٧٩٨ .

وقعت الاساءة في حقه ، من غرد الى فرد ، ومن فعل لفعل . وان وقع للجماعة فالاعتذار يكون لها . وهو فعل طبيعي ناتج عن الندم ، يسقط بهوت المساء اليه وبالتالي يخالف البذل والعوض العجلين في الدنيا (٨٤) . والثالث العزم على عدم العودة الى الفعل المسمى في المستقبل . والعزم من افعال القلوب والجوارح ، نية وفعل ، وهو آخر فعل في التوبة . فترك الزلة في الحال والندم وحدهما لا يكفيان لاتهام فعل التوبة دون التزام شعورى وفعل فى الزمان . فترك الزلة في الحال وحدها كفعل وقتى غير مهتد فى الزمان لا يكون توبة . والندم وحده دون أن يكون مصاحباً للعزم على امثال ما ندم عليه فى المستقبل لا يكون توبة (٨٥) . وتتجدد التوبة أكثر من مرة حتى ولو عاد الفعل بعد عتسده العزم بشرط توافر الشروط الثلاثة فى التوبة الاولى . التوبة فعل متجدد بتجدد الافعال وتغير المواقف وتوتر الانسان فى موقف يجمع بين الحرية والضرورة ، بين الاختيار والحمية . وان الخوف من التوبة الثانية هو فقدان التوبة لمضمونها فتصبح فعلا آليا يضمن به الانسان تجاوز المعصية . أما اذا توافر حسن النية فتجديد التوبة نتيجة طبيعية لتجديد الفعل . وقد تكون التوبة عن ذنب

(٨٤) الاعتذار اسم لما يزيل الذم المستحق بالاساءة الى من هسو اعتذار اليه ، وهو من جنس التوبة وان اختلف الاسم ، ولهما الحكم نفسه ، المغنى ح ١٤ ، التوبة ص ٣١١ ، فى وجوب الاعتذار وبيان وجوبه ، فى صفة الاعتذار المزيل للندم ، فى تحديد ما يلزم منه الاعتذار مما لا يلزم ذلك فيه (المقترن دون ما عداه) ، التوبة ص ٣١٢ — ٣٣٤ .

(٨٥) صورتها (التوبة) أن يندم على القبيح ويعزم على أن لا يعود الى مثله ، الشرح ص ٧٨٩ ، الفاية ص ٣١٣ — ٣١٤ ، التوبة ص ٤٣٨ ، فى أن الندم وحده لا يكون توبة ، التوبة ص ٣٤٤ — ٣٤٩ ، الشرح ص ٧٩١ — ٧٩٤ ، فى أن العزم المقترن بالندم فى التوبة يجب أن يتعلق بحسب تعلقه ، التوبة ص ٣٧٠ — ٣٧١ ، فى أن التوبة هى الندم والعزوف دون ما عداهما ، التوبة ص ٣٧١ — ٣٧٣ ، ص ٤٢٩ — ٤٣٤ ، الارشاد ص ٤٠١ — ٤٠٣ ، المواقف ص ٣٨٠ — ٣٨٢ ، فان روى « الندم توبة » قيل أن من حق السمع أن يرتب على ما يدل عليه العقل . فاذا ثبت وجوب مقارنة العزم المخصوص للندم فى كونه توبة فالواجب أن يحمل الخبر على ما بواقفه . وانما أراد أن صح الخبر أنه لابد من الندم فى التوبة ليس أنه بانفراده يكون توبة ، التوبة ص ٣٤٦ .

بعينه ، في أضعف الاحوال ، وهى التوبة الجزئية ، وقد تكون عن كل الذنوب ، وهى التوبة الشاملة ، وهى احسن الاحوال . التوبة الجزئية ينقصها خلوص النية ولا تسد كل ثغرات تسرب الطاقة على الافعال في حين تكون التوبة الشاملة أكثر قدرة على تجديد الشعور كله وليس فعلا واحدا بعينه ، بحيث يعاد بناء الوجود الانسانى كله من جديد ، نظرا وعملا ، تصورا وسلوكا (٨٦) .

لذلك ، التوبة واجبة ليس فقط كفرض شرعى بل كضرورة وجودية وواقعة طبيعية تعبيرا عن رغبة الانسان في التجدد المستمر . وسبب الوجوب دفع الضرر عن النفس . ولما كانت الاضرار في الكبائر وجبت التوبة عنها لان الاضرار من الصغائر لا تأثير لها الا تقليل الثواب . وتجب التوبة لان المكلف لا يخلو حاله من أمور ثلاثة : أن تكون طاعاته أكثر من معاصيه فالمعاصى صغيرة لا يجب التوبة عنها عقلا بل سمعا ، أن تكون معاصيه أكثر من طاعاته وهنا تجب التوبة لانه صاحب كبيرة فتستقط العقوبة ، أن تكون طاعاته مساوية لمعاصيه وهو محال . التوبة اذن هى الطريق الى التجدد المستمر ، والتقدم الدائم نحو الافضل (٨٧) .

(٨٦) من تاب وصحت توبته ثم عاود الذنب فالتوبة الماضية صحيحة ، الارشاد ص ٤٠٩ ، الفصل د ٤ ص ٨٣ - ٨٤ ، يجب تجديد التوبة ، التحفة ص ٩٧ ، الدردير ص ٧٨ - ٧٩ ، وقد اختلفت المعتزلة في الثائب يتوب من الذنب ثم يعود اليه هل يؤخذ به على مقالين ١ - يؤخذ بالذنب الذى تاب منه اذا عاد اليه ب - لا يؤخذ بما سلف لانه قد تاب . وعند بشر بن المعتز قد يؤخر الله للانسان ذنوبه ثم يعود فيها غفر له فيعذبه عليه اذا عاد الى معصية ، الفرق ص ١٥٨ ، وعند أبى هاشم الجبائى لا تصح التوبة عن ذنب مع الاصرار على قبيح آخر يعلمه قبيحا أو يعتقد قبيحا وان كان حسنا ، الفرق ص ١٩٠ - ١٩١ ، لا تقبل توبة أحد من ذنب عمله حتى يتوب عن جميع الذنوب ، الفصل د ٥ ص ٤٣ ، فاذا كانت بعض المعتزلة تنتقص التوبة الاولى بعودة الذنب فمن شرط التوبة عدم العودة الى الذنب فعند الصوفية معاودة الذنب بعد التوبة أمبح من سبعين ذنبا بلا توبة ص ٩٧ .

(٨٧) دفع المضار واجب . فاذا استحق المكلف عقابا على فعل

ولا يهم في التوبة قبولها لأنها فعل من أفعال الشعور ، تطهيرا للنفس وتجديدا للروح . فقبولها ليس من طرف خارجي بل من حدوث التجدد نفسه . وبالتالي فإن السؤال عن غفران الكبائر بالتوبة هل هو استحقاق أم تفضيل يفترض الإجابة في طرف آخر يقبل التوبة أم يرفضها دون أن يقصرها على أفعال الشعور . ولا يهم أيضا إذا كانت التوبة تسقط العقوبة أم لا فالتوبة كتجديد للفعل في الزمان من طرف الشعور القائب ولبست من طرف شعور آخر مستقبل للتوبة أو للاعتذار (٨٨) . ومع أن التوبة فعل فردي لا يتعدى فعل الغير إلا أن لها أحكاما عاما تحض الفرد والجماعة وتتعلق بالجائنين الشعوري والمادي . فالتوبة واجبة من جميع الذنوب ، لا خلاف بين ذنب وآخر . لا تجوز التوبة من ذنب دون

فالأوجب إزالته بالتوبة ، التوبة ص ٣٣٥ — ٣٣٧ ، اختلفوا في وجوب التوبة . فالتوبة عن المعاصي مريضة ، وانكر ذلك آخرون ، مقالات ج ٢ ص ١٥١ ، التوبة واجبة للعقلاء لأنها حكم شرعي بل إجماع ، الإرشاد ص ٤٠٤ ، وكذلك تجب سمعا عند أبي هاشم أما عند أبي علي فتجب عقلا وسمعا ، الشرح ص ٧٨٩ ، العضدية ج ٢ ص ٢٩٣ — ٢٩٤ .

(٨٨) اختلفت المرجئة في غفران الكبائر بالتوبة هل هو تفضل أم لا على مقالتي : الأولى عن تفضل لا عن استحقاق ، والثانية عن استحقاق لا عن تفضل ، مقالات ج ١ ص ٢١٢ — ٢١٣ ، عند الأشاعرة مقبولة سمعا وعند المعتزلة عقلا . مقبولة قطعا نقلا فلا يجب على الله شيء ، وعند المعتزلة عقلا ، المعالم ص ١٥٠ — ١٥١ ، التوبة مقبولة لطفًا ورحمة وإحسانا من الله ، العضدية ج ٢ ص ٢٩٣ — ٢٩٤ ، لا يجب على الله قبول التوبة عقلا وعند المعتزلة وجوب قبول التوبة على الله حتما ، الإرشاد ص ٤٠٣ — ٤٠٤ ، المواقف ص ٣٨١ ، عند أهل السنة لا يجب قبولها على الله وعند المعتزلة يجب قبولها عقلا ، وعند إمام الحرمين يجب قبولها سمعا ووعدا لكن بدليل ظني وعند الأشعرى بدليل قطعي ، ويدل الإجماع على أنها مقبولة بالسمع لوجود النص المتواتر ، القول ص ٨٢ ، التحفة ج ٢ ص ٩٧ — ٩٨ ، الاتحاف ص ١٥٢ ، والأصل فيها مثل الاعتذار ، التوبة ص ٣٣٧ — ٤٤٠ ، شرح الفقه ص ٦٧ ، الفصل ج ٤ ص ٨٤ ، الإرشاد ص ٣٨٩ هل التوبة تسقط العقوبة ؟ عند البغداديين لا تأثير لها في إسقاط العقاب وإنما الله يتفضل بإسقاطه عند التوبة . وعند القاضي عبد الجبار تسقط العقوبة مثل الاعتذار ، الشرح ص ٧٩٠ — ٧٩١ .

ذنب بل تصح التوبة من جميع الذنوب دون نوعية للأفعال . وان تنوع
أفعال الشعور لا حدود لها ، وإذا كانت التوبة من الصفات فالتوبة عن
الكبائر أولى . وتكون صحة التوبة من المعاصي أجمالا من غير تعيين
للذنوب المتوب عنه . فالتوبة فعل كيفي وليست فعلا كميا ، فعل نسوي
للشعور وليست فعلا خاصا له . ولا تصح التوبة مؤجلة حتى آخر
الزمان ، في البعد وعلى الامد الطويل حتى لا يبقى زمان للعزم . والا لاجل
الانسان التوبة الى وقت الاحتضار . أما لو حدث ذلك عن حسن نية
وقصد فهي فعل وان كان يفتقد الى الشرطين الاول والثالث ، ترك
الزلة في الحال لانه لم يعد في القوس منزع ، وعقد العزم على عدم العودة
الى مثله في المستقبل فقد انقضى الزمان . ولم يبق من التوبة الا الندم .
وتصح التوبة من كل الناس ، مؤمنين وكفار ، مطبوعين ومهدين .
وايمان الكافر توبة وندم ان لم يكن على مستوى الفعل فعلى الاقل على
مستوى النظر ففعل الادراك في نهاية الامر احد أفعال الشعور .
والتائب يعلم بما يلزمه أو يتوب عنه ، ببعضه أو كله والا لما تحقق تجدد
الفعل في الزمان وتطهير الشعور وصفاء السريرة وخلوص النية .
وما دامت التوبة فعلا من أفعال الشعور فهي فعل عاقل حر . ولا تجوز
التوبة من القول القبيح ان لم يكن مولدا . أما الأفعال المولدة فالتوبة منها
تحدث بإبطال التوليد نفسه . ولا يكفي هنا الترك والندم والعزم اذ
تكون التوبة من الأفعال الواقعة المسببة القصدية ، وإبطال التوليد
يحتاج الى علم يقبح الأفعال المتولدة من الفعل القبيح الاول وذلك يتم
أما بسكون النفس أو بدليل العقل . لا تصح التوبة من فعل مع استتار
قيام سببه المولد ، ومن ثم يكون القضاء على السبب هو شرط التوبة .
ولا يمنع التراخي بين السبب والمسبب من وقوع التوبة بل تقع على قدر
الوسع وعلى قدر احتواء الزمان . كما تلزم التوبة أيضا عن فعل صدر
من فعل آخر عن طريق العادة وليس عن طريق التولد فالعادة فعل
جبري في حاجة الى ضمه الى نسيج الأفعال الحرة . وأخيرا لما كانت
التوبة فعلا متعديا الى الخارج كما أنها فعل لازم الى الداخل استلزمته
أحكام التعويض . وهنا يتحول علم التوحيد الى علم الفقه لمعرفة هذه
الأحكام . فالتوحيد أساس الشرع . وتختلف الأحكام الفقهية طبقا

للاحكام العقلية في التوبة . والقاعدة العامة انه لا تقبل التوبة الا بعد رد مظالم العباد ثم يفعل الله ما يشاء في حقه ، فالحكم هو حياة الناس في الدنيا وليس حياتهم في الآخرة . اذا كانت التوبة من فعل واقعى أدى الى وضع اليد والاستحواذ فيجب رفع اليد والتخلّى عنه حتى تصح التوبة . وتكون توبة السهاسة والمضاربين بارجاع الاموال العامة وردها الى اصحابها . وصحة الملكية في النفع العام لا في الاضرار العام ورد الحقوق جزء من أداء الواجبات (٨٩) .

(٨٩) تختلف الفرق فيما بينها في احكام التوبة . فمن شنح المرجئة وهم متقدمو الاشعرية من كان على معاصي خمسة من زنا وسرقة وترك صلاة وتضييع زكاة ثم تاب عن بعضها دون بعض فان توبته لا تقبل (ويقول السناني انه قول الباقلاني وهو قول أبى هاشم الجبائي) الفصل ج ٥ ص ٦١ ، وعند أبى الهذيل من سرق خمسة دراهم أو قيمتها فهو فاسق منسلخ من الاسلام مخلد في النار الى أن يتوب . وعند بشر بن المعتمر من سرق عشرة دراهم غير حبة فلا أثم عليه ولا وعيد فان سرق عشرة دراهم خرج عن الاسلام ووجب عليه الخلود الى أن يتوب . وعند النظام ان سرق ٢٠٠ درهم غير حبة فلا أثم عليه ولا وعيد وان سرق ٢٠٠ درهما خرج عن الاسلام ولزمه الخلود الى أن يتوب ، الفصل ج ٥ ص ٤٤ — ٤٥ ، وعند بكر بن أخت عبد الواحد بن يزيد ، القاتل لا توبة له ، مقالات ج ١ ص ٣١٧ ، وعند الاباضية يجب استتابة مخالفهم في تنزبل أو تأويل فان تابوا والا قتلوا سواء كان ذلك الخلاف فيما يسع جهله أو لا . وقالوا من زنى أو سرق أقبح عليه الحد ثم استتيب فان تاب والا قتل ، الفرق ص ١٠٧ ، وان تميزت الصفات من الكبائر كما هو الحال للانبياء فالتوبة واجبة سبعا والا لزمّت التوبة من كل معصية لتجوز ان تكون كبيرة ، الشرح ص ٧٩٤ ، ص ٨٠١ ، التوبة ص ٤٠٦ — ٤٠٩ ، ص ٣٩٣ — ٣٩٦ ، القول ص ٨٠ — ٨١ ، وترى بعض المالكية أنه لا بد من التفصيل ولا بكفى الاجمال في التوبة ، القول ص ٨٢ ، توبة الكافر بالايهان ، الارشاد ص ٤٠٨ — ٤٠٩ ، التحفة ج ٢ ص ٩٨ ، الاتخاف ص ١٥٢ ، وعند الجبائي لا تجوز التوبة عن معصية دون البعض الآخر ، الشرح ص ٧٩٤ — ٧٩٨ ، الفرق ص ١٩٠ — ١٩١ ، الفصل ج ٥ ص ٤٣ ، في أن التوبة لا تصح مع اقامة النائب على ما يعلمه أو يعتقده قبيحا ، التوبة ص ٣٧٦ — ٤٠٦ ، في التوبة عن البعض دون البعض ، الارشاد ص ٤٠٥ — ٤٠٧ ، في العلم بالتوبة ، التوبة ص ٣٨٨ — ٣٨٩ ، قال الاكثرون التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على البعض صحيحة وليس عند أبى هاشم ، المعالم ص ١٥١ — ١٥٢ ، الغاية ص ٣١٤ ، السبب

رابعاً : شمول الاستحقاق .

كما ان الاستحقاق ثابت ودائم فهو أيضا شامل لا يفرق بين مكلف ومكلف . ويظل العمل وحده هو مقياس الاستحقاق دون موافاة الله لاحد اى دون موافاة للبعض او عداوة للبعض الآخر . فالموافاة تحيز لو كانت قبل الفعل ، وهى لا تتجاوز كونها استحقاقا بعد الفعل . والبشارة هى استباق للحوادث وحكم مسبق بالاستحقاق ثوابا لبعض الافراد دون البعض الآخر ، والاستحقاق عام وليس خاصا . اما الشفاعة فانها نقص للاستحقاق وانقطاع للعقاب للعاصين دون المؤمنين . فشمول الاستحقاق اذن موجه ضد الموافاة ، ولاية وعداوة ، وضد البشارة وضد الشفاعة .

١ — الموافاة (الولاية والعداوة) .

لما كان الاستحقاق أساسا أخرويا محضا فانه لا يمكن أن يحدث موافاة فيه بعد أن تتم الاعمال ، وينقضى العمر ، وينتهى التكليف . فالثواب والعقاب لا يكونان استحقاقا الا فى الآخرة . فاذا ما حدث توفيق أو خذلان فى الدنيا اى ولاية وعداوة من الله فان ذلك يكون تدخلا فى حرية أفعال الشعور الداخلية قاضيا عليها وبالتالي نرجع الى أصل العدل من جديد . والفعل الحسن يولد طاقاته من ذاته ويصح

المولد للتوبة ، التوبة ص ١٦٤ — ٢٠٤ ، التوبة والاحتضار ، التوبة ص ٣٧٣ — ٣٧٥ وعند الزيدانية (الخوارج) كل من سلب شيئا من العباد لا تسقط عنه بالتوبة الا بعد ردها ، الفرق ص ١٠٢ ، فى بيان حكم ما يحصل فى يده من ملك وغير ملك وما يتصل بذلك . قد بينا حقيقة الملك وانه ليس المعتبر فيه بالتمكن واحتواء اليد عليه فقط . فاذا ثبت ذلك فالواجب على النائب أن ينظر فيما حازه فان كان مما يحل له أن يمسكه ويتصرف فيه صحت توبته وان كان مما يجب فيه ازالة أو اتلاف فالواجب أن يفعله ، التوبة ص ٥١ — ٥٦ ، التملك من الارث ، والغنية ، فى بيان حكم الحقوق اذا وجد المستحق وبيان حكمها اذا فقد وغاب ، التوبة ص ٥٧ — ٦١ .

أكثر قدرة على التحقيق في حين أن الفعل القبيح يفرغ الطاقات ويقضى على الذات ويؤدى الى الخذلان . لذلك قد يدخل موضوع الموافاة أى الولاية والعداوة في حرية الافعال مع أفعال الشعور الداخلية (٩٠) .

الموافاة في الدنيا ولاية أو عداوة سواء قبل الفعل أو مع الفعل أو بعد الفعل ، لبست فقط تدخلا في حرية الافعال بل هى أيضا قضاء على النبوة وسلب الانسان قدرته على الفعل المتجدد . وسواء كان هذا التدخل بالعلم أو بالقدرة فانه في كلتا الحالتين قضاء على شمول الاستحقاق بتخصيص وقتى ، الايمان والكفر ، وهما لحظتان متجددتان طبقا لاستمرار التكليف . وأن التبرئة المسبقة أو الادانة المسبقة لقضاء على الاستحقاق كدنتيجة لم تتحقق بعد وكمسار للفعل لم تتحدد وجهته بعد نظرا لحرية الافعال . وأن الولاية من الله للبعض والعداوة للبعض الآخر لقضاء على شمول الله وبالتالي على شمول الاستحقاق . كما ان الرضا من الله على البعض بصرف النظر عن كفرهم مثل سحرة فرعون وسخطه على البعض الآخر بصرف النظر عن ايمانهم مثل المنافقين ، لهو اعتزاز لكل شئ بالاستحقاق على الفعل ، ولكون الفعل وحده مناط الاستحقاق . ان رضى الله عن المؤمنين مهما عصوا ، وسخطه على الكافرين مهما أطاعوا لهو نقض أساسا لقانون الاستحقاق ، وتصور الثبات في الله مهما تغيرت الافعال . بل ان هذا الثبات يدل على محابة وتحيز ، محابة المؤمنين لايمانهم به بصرف النظر عن العصيان ، والتحيز ضد الكافرين لعدم ايمانهم به مهما كانت طاعتهم ، وكأن الله لا يراعى الا ذاته ، الايمان

(٩٠) القول في ثواب الدنيا : اختلفت المعتزلة في ذلك على مقالتين (أ) عند النظام لا يكون الثواب الا في الآخرة وأن ما يفعله الله بالمؤمنين في الدنيا من المحبة والولاية ليس بثواب لانه انما يفعله بهم ليزدادوا ايمانا وليمتحنهم بالشكر عليه (ب) عند سائر المعتزلة قد يكون الثواب في الدنيا وانما يفعله الله من الولاية والرضا على المؤمنين فهو ثواب ، مقالات ج ١ ص ٣٠٢ — ٣٠٣ ، انظر ، الفصل السابع ، خلق الافعال ، خامسا ، أفعال الوعى الفردى والاجتماعى ١ — أفعال الوعى الفردى (أ) التوفيق والسداد (ب) النصر والخذلان (ج) الهداية والضلال (د) العون والتيسير (هـ) الطبع والختم (و) العصمة (ز) الاستثناء في الايمان .

به من دونه بصرف النظر عن أفعال الخير أو الشر للعباد (٩١) . وقد يقال بالموافاة نظرا لعلم الله الشامل الذي يعلم المال فيرى الحال من خلال المال ، ويرى الحاضر والماضي من خلال المستقبل . وفي هذه الحال يرد أصل

(٩١) يقول أهل السنة أن الله لم يزل مواليا إن علم أنه يكون وليا له إذا وجد ومعاديا لمن علم أنه إذا وجد كفر ومات على كفره يكون معاديا له قبل كفره وفي حال كفره وبعد موته ، الفرق ص ١٥٧ ، وكل من قال من أهل الحديث بأن جملة الطاعات من الإيمان قال بالموافاة ، وقال كل من وافى ربه على الإيمان فهو المؤمن ومن وافاه بغير الإيمان الذي أظهره في الدنيا علم في عاقبته أنه لم يكن قط مؤمنا . والواحد من هؤلاء يقول أعلم أن إيماني حق وضده باطل وأن وافيت ربي عليه كنت مؤمنا حقا فيستثنى في كونه مؤمنا ولا يستثنى في صحة إيمانه . واستدلوا بأن الله ما أمر بإيمان ينقطع وإنما أمر بإيمان يدوم إلى آخر العمر ، وإذا قطع القاطع إيمانه علم أن الذي أظهره قبل القطع لم يكن الإيمان المأمور به كما أن الصلاة التي يقطعها صاحبها قبل تمامها لا تكون صلاة على الحقيقة وإنما تكون صلاة إذا تمت على الصحة . وقد روى عن ابن مليكة أنه قال : أدركت أكثر من خمسمائة من أصحاب النبي كل منهم يخشى على نفسه النفاق لأنه لا يدري ما يختتم له ، الأصول ص ٢٥٣ — ٢٥٤ ، الإيمان ثابت في الحال قطعا لا شك فيه ، ولكن الإيمان الذي هو علم الفوز وآية النجاة ، إيمان الموافاة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة ولم يقصدوا التشكك في الإيمان الفاجز ، الإرشاد ص ٣٩٩ — ٤٠٠ ، ولا فرق بين الإرادة والمشية والاختيار والرضا والمحبة ، والاعتبار في ذلك كله بالمآل لا بالحال . فمن رضى سبحانه عنه لم يزل راضيا عنه لا يسخط عليه أبدا وإن كان في الحال عاصيا ، ومن سخط عليه فلا يزال ساخطا عليه ولا يرضى عنه أبدا وإن كان في المآل مطيعا . ومثال ذلك أنه سبحانه لم يزل راضيا عن سخرة فرعون وإن كانوا في حال طاعة فرعون على الكفر والضلال لكن لما آمنوا في المآل بأن بانه تعالى لم يزل راضيا عنهم وكذلك الصديق والفاروق لم يزل راضيا عنهما في حال عبادة الأصنام لعلمه بمآل أمرهما وما يصير اليه من التوحيد ونصر الرسول والجهاد في سبيل الله ، وكذلك لم يزل ساخطا على إبليس وبلعم وبرحيص ، ويقول عبد الله بن كلاب : لم يزل الله راضيا عن يعلم أنه يموت كافرا وإن كان أكثر عمره مؤمنا محبا بغير مواليا معاديا قاتلا برضى وسخط وحب وبغض وموالاة ومعاداة ، مقالات ج ١ ص ٢٢٩ ، وقال إن الله لم يزل راضيا عما يعلم أنه يموت مؤمنا وإن كان أكثر عمره كافرا ، ساخطا على من يعلم أنه يموت كافرا وإن كان أكثر عمره مؤمنا . وإرادة الله لكون الشيء هي الكراهة أن لا يكون ، مقالات ج ٢ ص ٢٠٣ ، ويقول أصحاب عبد الله بن سعيد القطان : إن الله لم يزل راضيا عما يعلم أنه يموت مؤمنا ، ساخطا على من يعلم أنه يموت كافرا ، وكذلك قوله في الولابة والعداوة والمحبة ، مقالات ج ١ ص ٣٢٥ .

العدل الى أصل التوحيد ، ويضحى بالفعل الانساني من أجل العلم الالهى . ولا فرق في ذلك بين الإرادة عند الاشاعرة والعلم عند المعتزلة (٩٢) . وقد ينشأ القول بالموافاة ليس من تغليب الإرادة والعلم الالهيين على الفعل الانساني في فرقة السلطة ولكن من الظروف النسبية لفرق المعارضة . فالموافاة تعطى المعارضة العلنية الجهرية تأييدا لها من الله ضد السلطة ، تقوية للمقاومة ، ونبريرا نظريا لها من العقيدة . وسرعان ما يوجد المبرر في العلم المطلق والإرادة الشاملة وكأن أفعال المقاومة وقراراتها مصير محتوم ، مقدر من قبل . بل ان أفعال الشعور نفسها من اعتقاد وايمان قدر مسبق يأخذ الله فيها بيد الانسان ، جبر أمره ، وينسج له مصيره ، ويقوده الى غايته مهما كانت أفعال الانسان . فالموافاة اذن هى هذا الجبر الفعال الذى يوجه أفعال الانسان الى غايتها ، ينصر بها المظلومين وهم أولياء الله على الظالمين وهم أعداء الله (٩٣) .

(٩٢) العجيب أن يشارك بعض المعتزلة مثل هشام بن عمرو الفوطى الاشاعرة في ذلك . فقد اختلف المتكلمون في معنى عبروا عنه بلفظ الموافاة وهو أنهم قالوا في انسان مؤمن صالح مجتهد في العبادة ثم مات مرتدا وآخر كافر متبردا أو فاسق ثم مات مسلما تائبا كيف كان حكم كل واحد منهما قبل أن ينتقل الى ما مات عليه عند الله ؟ فذهب هشام بن عمرو الفوطى وجميع الاشعرية الى أن الله لم يزل راضيا عن الذى مات مسلما تائبا ولم يزل ساخطا على الذى مات كافرا أو فاسقا ، واحتجوا في ذلك بأن الله لا يتغير علمه ولا يرضى ما سخط ولا يسخط ما رضى . وقالت الاشعرية الرضا من الله لا يتغير من صفات الذات لاين ولآن ولا يتغيران ، الفصل ج ٤ ص ٨٠ ، وكان هشام بن عمرو الفوطى يقول بالموافاة وأن الايمان هو الذى يوافى الموت ، الملل ج ١ ص ١٠٩ ، القول في الولاية والعداوة . اختلفت المعتزلة في ذلك على مقالتين . قالت المعتزلة الا بشر بن المعتمر وطوائف منهم أن الولاية من الله للمؤمنين مع ايمانهم وكذلك عداوته للكافرين مع كفرهم . والولاية عندهم الاحكام الشرعية والمدح واحداث اللاتلاف والعداوة ضد ذلك ، وكذلك قالوا في الرضا والسخط . وقال قائلون منهم الولاية مع الايمان والعداوة مع الكفر وهما غير الاحكام والاسماء وكذلك الرضا والسخط غير الاحكام والاسماء ، مقالات ج ١ ص ٣٠٢ .

(٩٣) هذا هو موقف عديد من فرق الخوارج . فتقول الكرمية (الثعلبية العجاردة) بالموافاة وهى أن الله يتولى عباده ويعاديهم على

وقد تتحول الولاية والعداوة من مجرد فعلين لله تعبيراً عن الإرادة والعزم إلى صفتين له في ذاته . فالحق الانساني مؤيد بالولاية الالهية ، والباطل الانساني مهدد بالعداوة الالهية . الولاية أخذ الانسان لله في نفسه والعداوة أخذ الانسان لله ضد أعدائه . وماذا لو فعل العدو ذلك أيضاً وجعل الولاية من جانبه والعداوة ضد عدوه ؟ يكون الانسان في كلتا الحالتين قد أخذ المؤلة من جانبه ضد أعدائه سواء كان هو نفسه أم خصمه . وبالتالي يتحول الله كسلح في معارك الخصوم . وان اثبات الولاية والعداوة كصفات ذات أو حتى كصفات فعل يؤدي إلى القضاء على الحرية الانسانية اذ تحدد الصفات مصائر الناس فيما يتعلق بأفعال الشسور (١٩٤) . وفي جماعة مضطهدة أخرى ولكن سرية تتحول الولاية

ما هم صائرون اليه لا على أعمالهم التي هم فيها ، مقالات ج ١ ص ١٦٩ ، الموافاة هي الحكم بأن الله انما يوالى عباده ويعاديهم على ما هم صائرون اليه من موافاة الموت لا على أعمالهم التي هم فيها فان ذلك ليس بهوثوق به اصراراً عليه ما لم يصر المرء الى آخر عمره ونهاية امله فحينئذ ان بقي على ما يعتقد فذلك هو الايمان فيواليه وان لم يبق فيعاديه ، وكذلك في حق الله حكم الموالة والمعادة على ما علم منه حال الموافاة ، الملل ج ٢ ص ٥١ ، قالت المكرمية بالموافاة وهي أن الله انما يتولى عباده ويعاديهم على ما هم صائرون اليه لا على أعمالهم التي هم فيها ، مقالات ج ١ ص ١٦٩ ، وقالت بالموافاة في الولاية والعداء ، الفرق ص ١٠٣ ، وتقول الخازمية (العجاردة) أيضاً بالموافاة وأن الله انما يتولى العباد على ما علم أنهم صائرون اليه في آخر أمرهم من الايمان ويتبرأ منهم على ما علم أنهم صائرون اليه في آخر أمرهم من الكفر ، وأنه لم يزل محباً لأوليائه مبغضاً لأعدائه ، الملل ج ٢ ص ٤٧ — ٤٨ ، اعتقادات ص ٤٩ ، وعند الشعبية (العجاردة) لا يستطيع أحد أن يعمل الا ما شاء الله وأن أعمال العباد مخلوقة لله ، مقالات ج ١ ص ١٦٥ .

(٩٤) عند الخازمية والمكرمية (العجاردة الخوارج) الولاية والعداوة صفتان لله في ذاته ، وأن الله يتولى العباد على ما هم صائرون اليه وان كانوا في أكثر أحوالهم مؤمنين ، مقالات ج ١ ص ١٦٦ ، الولاية والعداوة من صفات الذات وكذلك الرضا والسخط ، مقالات ج ١ ص ٣٠٢ ، خالفت الخازمية أكثر الخوارج في الولاية والعداوة وقالوا انهما صفتان لله وأن

والعداوة أيضا الى سلاح لتقوية الجماعة ، فالولاية للامام والعداوة لاعدائه . الولاية للذات والعداوة للغير ، وبالتالي يتحول الله الى سلاح لتقوية الفرد ضد الخصوم . ولما كثر المتخاصمون أصبح الله سلاحا ضد الكل يضرب في كل اتجاه (٩٥) . ان الولاية العداوة على هذا النحو ضد الشرع والعقل معا . فكثيرا ما يتغير حكم الشرع طبقا لافعال الناس وانتقالهم من الايمان الى الكفر أو من الكفر الى الايمان . كما أن الرضا والسخط من الله تابعان لافعال الانسان ومتغيران بتغيرها . ولا ينال ذلك من شمول العلم الالهي لان تغير الاحكام الشرعية طبقا للافعال موجود في العلم الالهي فهو علم ثابت بالتغير (٩٦) . ان الولاية والعداوة ممكنان بعد حال الايمان

الله انما يتولى العبد الى ما هو صائر اليه من الايمان وان كان في أكثر عمره كافرا . ويرى منه ما يصير اليه من الكفر في آخر عمره وان كان في أكثر عمره مؤمنا ، وأن الله لم يزل محبا لاوليائه ومبغضا لاعدائه . وهذا القول منهم موافق لقول أهل السنة في الموافاة غير أن أهل السنة الزموا الخازمية على قولها بالموافاة أن يكون على وطلحة والزبير وعثمان من أهل الجنة . . . وقالوا لهم : اذا كان الرضا من الله على العبد أن يكون ممن علم أنه يموت على الايمان وجب أن يكون المبايعون تحت الشجرة على هذه الصفة ، الفرق ص ٩٤ — ٩٥ ، عندهما أثبتت الخازمية الولاية والعداوة كصفتين لله في ذاته أثبتوا القدر ، وقالوا بأن الله يتولى العباد على ما هم صائرون اليه وان كانوا في أكثر احوالهم مؤمنين ، مقالات ج ١ ص ١٦٦ .

(٩٥) هذا هو الحال عند الشيعة التي تقول بموالة الحسن والحسين والمشهودين من أسباط الرسول وسائر أولاد على من صلبه وسائر من درج على سنن آبائه الطاهرين دون من مال منهم الى الاعتزال أو الرفض دون من انتسب اليهم وأسرف في عداوته وظلمه كالبرقي الذي عدا على أهل البصرة ظلما وعدوانا . . . وقالوا بموالة اعلام التابعين للصحابه باحسان وكل من أظهر أصول السنة . وانما تبرأوا من أهل الملل الخارجة عن الاسلام ومن أهل الاهواء الضالة مع انتسابها الى الاسلام كالقدرية والمرجئة والرافضة والخوارج والجهمية والنجارية والمجسمة ، الفرق ص ٣٦٠ — ٣٦١ .

(٩٦) هذا هو موقف ابن حزم في الهجوم على الأشاعرة . فمن شنعهم (المرجئة الاشعرية) قولهم أن من كان الآن على دين الاسلام مخلصا بقباه ولسانه مجتودا في العبادة الا أن الله يعلم أنه لا يموت الا كافرا فهو

والكفر وبعد أفعال الحسن والقبح كنتيجة وليس كمقدمة ، كنيائه وليس كبداية . وأن وضع للولاية والعداوة في البداية لهو انكار لقيمة الفصل ولقانون الاستحقاق تبريرا لأفعال الحاكم اللامشروطة والذي برعاه الله بولايته ويحفظه بالعداوة لاعدائه (٩٧) .

الآن عند الله كافر ، وإن من كان الآن كافرا يسجد للنار وللصليب أو يهوديا أو زنيقا مصرحين بتكذيب الرسول الا أنه في علم الله أنه لا يموت الا مسلما فانه الآن عند الله مسلم . ما قال هذا مسلم قط قبل هثام الفوطي ، وهذه مكابرة للعيان وتكذيب لله . ولقد سمي الله مؤمنين ثم أخبر بأنهم كفروا ، ومسلمين ثم ارتدوا . ويرفض ابن حزم قول الباقلاني أن الله لا يرضى لعباده المؤمنين أن يكفروا وإن كان قد رضى لاهل الكفر والفساد ، فهذا تكذيب لله مجرد . وكيف يقول الباقلاني أن الكفار فعلوا من الكفر أمرا رضى الله منهم وأحبهم منهم ؟ كيف يدخل هذا في عقل مسلم ؟ الفصل ج ٥ ص ٦٢ — ٦٣ . ويبطل ابن حزم قول الاشاعرة بأن علم الله لا يتغير وهو مثل قول اليهود واحتجاجهم بذلك على ابطال النسخ . انما المعلومات تتغير . وقول الاشاعرة أن الله لا يسخط ما رضى ولا يرضى ما سخط باطل وكذب عند ابن حزم فقد رضى الله لليهود السبت ثم سخط عليهم لعصيانهم له . فبالضرورة يدرى كل ذى حسن سليم أنه لا يمكن أن يحبط عمل الا وقد كان غير حابط . ومن المحال أن يحبط عمل لم يكن محسوبا قط . فصح أن عمل المؤمن الذي ارتد ثم مات كافرا أنه كان محسوبا ثم حبط اذا ارتد . وقد أخبر الله بالاعمال على أنها سيئات ثم بدلها حسنات . وقد سخط الله أكل آدم من الشجرة وذهب يونس مغاضبا ثم تاب عليهما واجتنبى يونس بعد أن لاهمه . ولا شك كل ذى عقل أن اللاتمة غير الاجتناب ، الفصل ج ٤ ص ٨٠ — ٨١ ، وذهب سائر المسلمين الى أن الله كان ساخطا على الكافر والفاسق ثم رضى عنهما اذا أسلم الكافر وتاب الفاسق ، وأنه كان راضيا عن المسلم وعن الصالح ثم سخط عليهما اذا كفر المسلم وفسق الصالح ، الفصل ج ٤ ص ٨٠ .

(٩٧) هذا هو موقف بشر بن المعتز . فالولاية والعداوة تكونان بعد حال الايمان والكفر ، مقالات ج ١ ص ٣٠٢ ، والعجيب تكثير أهل السنة والاشاعرة لبشر لذلك واعتبار مقالاته بدعة شنعاء لانه يقول بأن الله ما والى مؤمنا في حال ايمانه ولا عادى كافرا في حال كفره . ويجب تكفيره في هذا على قول جميع الاثمة ، اما على قول أصحابنا فلأنا نقول : أن الله لم يزل مواليا لمن علم أنه يكون ولما له قبل كفره وفي حال كفره وبعد موته . وأما على أصول المعتزلة غير بشر فلانهم قالوا : أن الله لم يكن مواليا لاحد قبل وجود الطاعة منه فكان في حال وجود طاعته مواليا له وكان معاديا

٢ — البشارة .

كما ان الموافقة لا تحدث في الدنيا قبل الافعال والا كانت قضاء على الحرية ولا في الآخرة بعد الافعال والا كانت خرقا للاستحقاق فكذلك البشارة . فالبشارة حكم مسبق على الافعال قبل اكتمالها وقبل انقضاء العمر وقبل نهاية الزمان . هي تثبيت للحكم بالرغم من سريان الفعل . والحقيقة ان الاحكام نالية للافعال وليست سابقة عليها . واذا كانت البشارة نوعا من اثبات التخصيص والاستثناء فكيف يمكن اثباتها وفي الوقت نفسه رفض التخصيص في الوعيد (٩٨) ؟ الفرق بينهما في الاغراء . فالتخصيص في الوعيد اغراء على فعل القبائح ، لكن البشارة ليست كذلك ولا ايضا اغراء على فعل الحسنات لان المبشرين معلومون بأسمائهم وصفاتهم في بدايتهم وان كانوا في النهاية يصلون الى عامة الناس . يبدأون بالعشرة ثم يصبحون اهل بدر ثم اهل احد ثم اهل بيعة الرضوان بالحديبية ثم سبعين الفا من الامة يتسع كل منهم في سبعين الف آخرين وفيهم أشخاص بعينهم ان لم يكن واحد بعينه ولكنه يساويهم كلهم ! وربما يتسع الامر فيبلغ كل من بلغته دعوة الاسلام وبالتالي تذهب الامة كلها الى الجنة ، بشرى للجميع ويضيع الاستحقاق . وبعد أن يعين

للكافر في حال وجود الكفر منه . فان ارتد المؤمن صار الله معاديا له بعد أن كان مواليا له عندهم . وفي رأى الاشاعرة أن بشرا قد زعم أن الله لا يكون مواليا للمطيع في حال وجود طاعته ولا معاديا للكافر في حال وجود كفره وانما يوالى المطيع في الحالة الثانية من وجود طاعته ، ويعادى الكافر في الحالة الثانية من وجود كفره . واستدل على ذلك بأن قال : لو جاز أن يوالى المطيع في حال طاعته وجاز أن يعادى الكافر في حال وجود كفره لجاز أن يثيب المطيع في حال طاعته ، ويعاقب الكافر في حال كفره . فقال الأصحاب : لو فعل ذلك لجاز فقال : لو جاز ذلك لجاز أن يمسح الكافر في حال كفره فقالوا : لو فعل ذلك لجاز في حال عبادتهم لعلمه بهمآلهم وما يصير اليه حالهم ، الفرق ص ٥٧ ، وقد سئل الجنيد عن قوله « أن الذين سبقت لهم منا الحسنى » فقال هم قوم سبقت لهم العناية في البداية فظهرت لهم الولاية في النهاية ، الإنصاف ص ٤٤ — ٤٥ .

الرسول ضمن العشرة الاوائل وهو الذى بشر بهم قد يدخل فى ذلك أيضا آل البيت نساء ورجالا ممن ظلموا قهرا وعذوة وممن استشهدوا مقاومة للظلم ودفاعا عن الحق . وقد يدخل فى ذلك زوجات الرسول بالرغم من نقد الوحى لهن واشتراك احدهن فى الحرب وسفك الدماء خاصة وأن الفريق المختار لم يكن هو أصوب الفرقاء ، وماذا لو كان فى العشرة المبشرين بالجنة اغنياء القوم فى مجتمع أغلبيته من الفقراء ؟ وماذا لو كان فيهم من اعتزل الفتنة حتى لا يزداد من سفك الدماء ، لا نصرة للظالم ولا دفاعا عن المظلوم ؟ وهل يمكن تعيين المبشرين بالجنة بالاسم سواء كانوا عشرة أم ثلاثمائة أم سبعين ألفا ؟ وماذا لو تغير فعلهم بعد البشرى ، هل تظل البشارة حكما ؟ اليس فى ذلك أيضا حكر على الإرادة الالهية ؟ الا يعطى ذلك نوعا من الرخصة فى فعل أى شئ حللا كان أم حراما مادام الحكم قد صدر ؟ ربما يكون الهدف من ذلك هو الاعلاء من شأن الاعمال العظيمة مثل الشهادة والتضحية بالنفس والوجود فى الطلائع والتصدى للمخاطر ونصرة الحق والمحافظة على وحدة الجماعة . ومع ذلك فهى كلها أفعال استحقاق وليست أفعالا ضد الاستحقاق . بل ان الانبياء أنفسهم أيضا يخضعون لقانون الاستحقاق، انما يدخلون الجنة بأفعالهم . وفى النهاية لا يمكن للرواية بنفسها ان تستقل فى تأصيل النظر . فالمبشرون بالجنة رواية تصطدم بقانون الاستحقاق دواما وشهولا . وطبقا لنظرية العلم الرواية ظن والعقل يقين (١٩٩) .

(١٩٩) قال أهل السنة بهوالة العشرة المبشرين بالجنة وقطعوا بأنهم من أهل الجنة وهم : الخلفاء الأربعة ، وطلحة ، والزبير ، وسعد بن أبى وقاص ، وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل ، وعبد الرحمن بن عوف ، وأبو عبيدة بن الجراح . وقيل هو فيهم على شريطة أن لم يتفروا عما كانوا عليه حتى يموتوا على الإيمان . وقال أهل السنة والجماعة هو فى العشرة ، وهم فى الجنة لا محالة ، مقالات ج ٢ ص ١٤٥ ، الفصل ج ٤ ص ٩٧ — ٩٨ النسفية ص ١٤٧ ، وقالوا بهوالة كل من شهد بدرا مع النبى ، وقطعوا بأنهم من أهل الجنة وكذلك القول فيمن شهد معه أحدا الا رجلا

كما يتضح أن المبشرين بالجنة هم عادة أهل السلطة ودعاة السلطان في حين أن المبشرين بالنار هم أهل المعارضة ودعاة الثورة الذين سموهم أهل الإلهواء ومعظمهم من الفرق المعارضة . وما أسهل من قيادة العامة من المبشرين بالجنة ومن حصار المعارضة باتهامها بأنها من أهل النار تنفيرا للعامة منهم ، خاصة وأن العامة من أهل الجنة ومن المبشرين بها مع أهل السلطان سواء بسواء . فإن لم تكن هناك بشارة فهناك على الأقل القطع بإيمان البعض مثل الملائكة أو الأنبياء لانهم

اسمه قرمان فإنه قتل بأحد جماعة من المشركين وقتل نفسه ، وكان ينسب إلى النفاق ، وكذلك كل من شهد بيعة الرضوان بالحديبية من أهل الجنة ، الفرق ص ٣٥٢ - ٣٥٣ ، ص ٣٥٩ - ١٦٠ ، مقالات ج ١ ص ٣١٨ ، العضدية ج ٢ ص ٢٨١ ، وهم الذين حاربوا مع الرسول بقريب قليب بدر وكانوا ثلاثمائة وثلاثة عشر شخصا والكفار تسعمائة وخمسين ، الدواني ج ٢ ص ٢٨١ ، وقالوا : صح الخبر بأن سبعين ألفا من هذه الأمة يدخلون الجنة بلا حساب ، وأن كل واحد منهم يشفع في سبعين ألفا . وقد دخل في هذه الجنة عكاشة بن محصن ، الفرق ص ٣٥٢ - ٣٥٣ ، ص ٣٥٩ - ١٦٠ ، وقالوا بهوالة أقوام وردت الاخبار بأنهم من أهل الجنة وأن لهم الشفاعة في جماعة من الأمة منهم أويس القرني والخبر فيهم مشهور ، الفرق ص ٣٥٩ ، وقالوا أيضا بهوالة كل من مات على دين الإسلام ، ولم يكن قبل موته على بدعة من ضلالات أهل الإلهواء الضلالة ، الفرق ص ٣٥٢ - ٣٥٣ ، ويقال كذلك في الأئمة الذين تدور عليهم الفتاوى في الحلال والحرام من الصحابة والتابعين إلى بعدهم كمالك والأوزاعي والثوري وأبي حنيفة الذين لم يشب مذهبهم بدع الخوارج والرافضة والقدرية والجهمية والنجارية والمشبهة المجسمة ، وهم أجماع الأمة الذين لم يكفروا أحدا من الصحابة . ثم عوام المسلمين الذين لم تظهر عليهم بدعة ، الأصول ص ٢٦٤ - ٢٦٥ . وقد يعين شخص بعينه من الصحابة مثل عثمان ، أو الصحابة أو أزواج الرسول عامة أو خاصة . فقالوا بهوالة جميع أزواج رسول الله وكفروا من كفرهن أو كفر بعضهن ، الفرق ص ٣٥٩ - ٣٦٠ ، الفصل ج ٤ ص ٩٧ - ٩٨ وكذلك نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين وسائر الصحابة لا يذكرون إلا بخبر ويرجى لهم أكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين ، ولا نشهد بالجنة أو النار لأحد بعينه بل نشهد بأن المؤمنين من أهل الجنة والكافرين من أهل النار ، التفتازاني ص ١٤٧ ، وفاطمة وخديجة والحسن والحسين وعائشة بل سائر أزواج الرسول ، الدواني ج ٢ ص ٢٨١ ، وقد أنكر الروافض الرواية مقالات ج ٢ ص ١٤٥ ، بينها توقف آخرون ، الفصل ج ٤ ص ٩٤ .

مختوم لهم بالايمان ومشهود لهم بالعصبة . والحقيقة أن الاستحقاق لا يكون الا للمكلفين من البشر لا ينطبق الا على الانسان الذى حمل امانة التكليف والنبي كذلك . اما غير البشر من الملائكة والجن فلا ندري عنهم بالعقل شيئا (١٠٠) . قد يكون المؤمن المقطوع بايمان هو ما سماه القدماء « شاهد الحال » الذى يعذب فى معتقده ويتحمل الاذى لاجله هو المؤمن قطعاً . هنا يكون الايمان هو التضحية بالذات فى سبيل المعتقد بصرف النظر عن مضمونه . أما اذا كان المضمون عاقلاً مستقداً من أصلى التوحيد والعدل فيكون « شاهد الحال » هو صاحب الاستحقاق (١٠١)

(١٠٠) فى بيان من يقطع بايمانه من أهل الايمان . أجمع الاصحاب على القطع بايمان الملائكة والانبياء وعلى أن كل واحد منهم مختوم له بالايمان يوافى ربه به ويكون معصوماً عن التبديل والكفر والنفاق . رقاؤا فى هاروت وماروت أنهما كانا ملكين وتابا عن ذنوبهما وسيختم لهما بالسعادة إن شاء الله . وابطلوا قول من زعم أنهما كانا عجلين من بابل لأنهما مذكوران فى القرآن بأنهما ملكان ، الاصول ص ٢٦٤ .

(١٠١) بعض الاصحاب يذهب الى شئ يسمى « شاهد الحال » وهو أن من كان مظهر الشئ من الديانات متحملاً للذى فيه غير مستجلب بها يلقى من ذلك حالا فانه مقطوع على باطنه وظاهره قطعاً لا شك فيه رفضوا من الدنيا ما لو استعملوه لما حط من وجاهتهم شيئا واحتلوا من الماض ما لو خففوه عن أنفسهم لم يقدم ذلك فبهم عند أحد فهؤلاء مقطوع على اسلامهم عند الله وعلى خيرهم وفضلهم . وكذلك نقطع على أن عمرو بن عبيد كان يدين بأبطال القدر بلا شك فى باطن أمره وأن أبا حنيفة والشافعى كانا فى باطن أمرهما يدينان بالله بالقياس وأن أحمد بن حنبل كان يدين بالله بالتدين والحديث فى باطن أمره بلا شك وبأن القرآن غير مخلوق بلا شك . وهكذا كل من تناصرت أحواله وظهر جده فى معتقد ما وترك المسامحة فيه واحتل الاذى والماض من أجله . وهذا قول صحيح لا شك فيه إذ لا يمكن البتة فى بنية الطبائع أن يحتل أى اذى ومشقة لغير فائدة يتعجلها أو يتأجلها . ولا بد لكل ذى عقد من أن تبين عليه شاهد عقده مما يبدو منه من مسامحة فيه أو صبر عليه . وأما من كان بغير هذه الصفة فلا نقطع على عقده ، الفصل ج ٤ ص ٨٤ — ٨٥ .

٣ — الشفاعة .

الشفاعة أيضا ، وربما أكثر من الموازنة والبشارة تنال من شمول
قانون الاستحقاق . وقد ارتبطت الشفاعة بالعمو فكلاهما يعطيان مغفرة
عن غير استحقاق لأصحاب الكبائر . وكما أن العفو والاحباط نقيضان
فالشفاعة والتوبة أيضا نقيضان . ومن جوز المغفرة بلا توبة جوز
الشفاعة ، ومن منعها منع الشفاعة . كما ترتبط الشفاعة بالوعود
والوعيد نظرا لأنها أحد شبه المرجئة في تخصيص الوعيد والاستثناء
منه فيها يتعلق بدوام عقاب الفساق . وهى موضوع سمعى خالص
لا يعتمد على الحسن والقبح العقليين بل على النقل وحده وعلى مطلق
المشينة . وقد زاد الموضوع أهمية في العقائد المتأخرة مثل حال كل
الموضوعات السبعية كفرصة لظهور الغيبات وكل ما هو مضاد للعقل
حتى في الحركة الإصلاحية الحديثة . وكانت أهميتها قد زادت منذ البداية
بعد ظهور البدع والحاجة الى العفو كغطاء من الايمان على قبح
الافعال (١٠٢) .

والشفاعة من الشفع وهو ضد الوتر أى الثانى مع الاول ، الآخر
في مصاحبة الذات . فالشفاعة تدل على الجماعة والصحة والتعارف
واتجاه الفرد نحو الآخر ، والآخر نحو الفرد . كما تدل على حاجة
الانسان الى الغير فكان صاحب الحاجة بالشفيع صار شفعا . وفي
الاصطلاح مسألة الغير أن ينفع غيره أو يدفع عنه مضره ، فالشفاعة بهذا
المعنى هو اختيار الاصلح من أجل الانقاذ . وموضوعها وصول المشفوع
له الى حاجته ، وهى إما طلب نفع أو دفع ضرر (١٠٣) . ولكن يظل

(١٠٢) الارشاد ص ٢٩٣ — ٣٩٥ ، شفاعة النبی وردت سمعا ،
النهاية ص ٤٣٦ .

(١٠٣) الشفاعة لغة هى الوسيلة ، وعرفا سؤال الخير للغير ،
الانحاف ص ١٤٦ ، وقالت المرجئة أن موضوعها دفع الضرر عن المشفوع
له ، الشرح ص ٦٨٩ — ٦٩٠ .

السؤال هل هو اعتماد كلي على الغير وتشفع به وتسلق عليه أم اعتماد أساسى على الذات وثقة أولى بالنفس ثم بعد ذلك توسع الفعل وامتداده نحو الآخرين ؟

وتنقسم الشفاعة الى أربعة أركان . المشفوع اليه وهو الله ، الشافع وهو الرسول ، المشفوع له وهو المؤمن ، المشفوع فيه وهو الكبيرة . وتتضمن الشفاعة علو رتبة المشفوع اليه والشافع عن المشفوع له ، وهذا أيضا فى طلب الحاجة . لذلك كانت فائدة الشفاعة رفع مرتبة الشافع والدلالة على منزلة المشفوع اليه . والمشفوع اليه يكرم الشافع (١٠٤) . ولما كان المشفوع اليه هو الله فانه يدخل فى العقلية فى أصل التوحيد . بقى اذن المشفوع فيه وهو الكبيرة ، والمشفوع له وهو المؤمن والشافع وهو الرسول .

فالمشفوع فيه هو الكبيرة . فالشفاعة أحد حلول قضية التخليد والدوام فى النار لصاحب الكبيرة ، اذ انه يكون فى النار استحقا ثم يخرج منها بشفاعة الرسول (١٠٥) ! ولما كانت الكبيرة عصيانا وفسقا وفجورا

(١٠٤) الشرح ص ٦٨٨ — ٦٨٩ .

(١٠٥) أجمعت الامة على أصل الشفاعة وهى لاهل الكبائر من الامة لقول الرسول وقول الله أى لذنب المؤمنين لدلالة القرينة . وطلب المغفرة شفاعة ، الواقف ص ٣٨٠ ، الشفاعة ثابتة للرسول بالاخبار فى حق اهل الكبائر ، النسفية ص ١١٢ ، الشفاعة حق لمن اذن له الرحمن . وشفاعة الرسول لاهل الكبائر من أمته وهو مشفع فيهم ولا يرد مطلوبه ، العضدية ج ٢ ص ٢٧٠ — ٢٧١ ، أجمع اهل السنة والجماعة على صحة الشفاعة من الرسول لاهل الكبائر من هذه الامة ، الاتصاف ص ١٦٨ — ١٧٠ ، يقرون بشفاعة الرسول وانها لاهل الكبائر من أمته ، مقالات ج ١ ص ٣٢٢ ، عند اهل السنة والاستقامة شفاعة الرسول لاهل الكبائر من أمته ، مقالات ج ٢ ص ١٤٧ — ١٤٨ ، وتكون الشفاعة للعصاة والفساق . القول بشفاعة الرسول فى حق فساق الامة خلافا للمعتزلة ، المعالم ص ١٤٣ — ١٤٤ ، يثبتها اهل السنة والاشاعرة والكرامية وبعض الرافضة ، الفصل ج ٤ ص ٨٥ — ٨٦ ، ومن اقوال المرجئة فى فجار اهل القبلة فى موضوع : هل يجوز أن يخلدهم الله فى النار أبدا ان أدخلهم النار ؟ ان

=

فالشفاعة تكون أيضا للعصاة وللفساق وللغفار . ولكن لماذا الشفاعة لاهل الكبائر وهناك التوبة ؟ وهل تجب الشفاعة التوبة ؟ واذا كانت الشفاعة قادرة على اخراج مرتكب الكبيرة من النار وقطع العقاب فان التوبة قادرة على عدم ادخاله النار اصلا . وقد تكون الشفاعة لاهل الاعراف الذين تساوت حسناتهم مع سيئاتهم ويبرون امام النار فاذا رجحت حسناتهم سيئاتهم فانهم يدخلون النار ولا يخرجون الا بشفاعة الرسول ورحمة الله . فالشفاعة هنا تدخل في الموازنة وتبطل الاحباط والتكفير وتكون عاملا مرجحا في حالة الاستواء بين الطرفين . وهى حالة افتراضية أساسا نظرا للطبيعة الخيرة كعامل مرجح فيها . ولماذا تتقدم الشفاعة على رحمة الله أو تساويها وتعادلها ؟ اليس رحمة الله كافية كعامل مرجح دون شفاعة (١٠٦) . وقد تكون الشفاعة للكنار لتعجيل فصل القضاء وتخفيف أهوال يوم القيامة (١٠٧) ! لذلك كان مكانها يوم الاراحة من الوقف . فهل الله بطيء في العقاب ، متباطيء في الحساب ، يفرح باطالة الانتظار له ليزيد عذابا نفسيا حاضرا على العذاب البدنى

الله يدخل قوما من المسلمين الا أنهم يخرجون بشفاعة الرسول ويصيرون الى الجنة لا محالة ، مقالات ج ١ ص ٢١١ — ٢١٢ ، لا خلاف بين الامة في أن الشفاعة ثابتة للنبي انما الخلاف في ثبوتها لمن ؟ هى ثابتة للتائبين من المؤمنين وعند المرجئة للفساق من اهل الصلاة ، الشرح ص ٦٨٧ — ٦٨٨ ، الشفاعة للفساق الذين ماتوا على الفسق ولم يتوبوا ، وتقبح عند قاضى القضاة وتحسن عند أبى هاشم مع اصرار المذنب على الذنب كما في العفو ، يخرج الله قوما من النار بعد أن امتحشوا بشفاعة محمد تصديقا لما جاءت به الروايات ، الابانة ص ١٠ ، شفاعة محمد مقبولة في حق عصاة أمته يوم القيامة والدليل أمر النبي بالاستغفار ، وغفر الله لمن استغفر له النبي ، المسائل ص ٣٨٢ — ٣٨٣ ، الشفاعة للمؤمن العاصي ممكن في نفسه ، وورد عن القواطع السمعية والادلة الشرعية من الكتاب والسنة واجماع الامة من السلف ومن تابعهم من الخلف بها اشتهاه مغن عن ذكره فوجب التصديق به والاذعان لقبوله والانقياد اليه والتعويل عليه على وفق ما اشتهر عن النبي وصحابته والعلماء من أمته ، الفاية ص ٣٠١ — ٣٠٢ .

(١٠٦) الفصل ج ٤ ص ٦٩ .

(١٠٧) حاشية الخلالى ص ٢٧٠ .

المتوقع ؟ ولماذا يخفف الله عنهم الالهوال اذا كانت جزءا من العذاب ؟ ولماذا يستعجل الرسول ، والعجلة في القضاء ضد العدل كما أن العجلة من الشيطان ؟ وقد تكون الشفاعة في الجن والانس ! وماذا فعل الجن ؟ هل له رسل وتكليف ؟ وهل قبل الامانة طوعا واختيارا كما قبلها الانسان (١٠٨) ؟

فاذا كانت الكبيرة أساسا هو المشفوع فيه فمن المشفوع له : المؤمن أم الموحد أم التائب ؟ ولماذا الشفاعة ؟ هل لرفع الدرجات في الجنة أو لعدم دخول النار أو لدخول الجنة بغير حساب ؟ هل هي لهذه الامة أم لكل الامم بلا استثناء ؟ قد تكون الشفاعة لمن استحق دخول النار كي لا يدخلها . وهذا في الحقيقة قضاء على الاستحقاق وعلى دوامه وقول بانقطاع العذاب أو بعدم وقوعه دون شرط التوبة ، وماذا يكون رد فعل من دخل النار عن استحقاق ؟ اليس ذلك عدم مساواة في العقاب ؟ اليس ذلك اثاره ضفائن في الجنة وثورة في النار لمن لم ينالوا الشفاعة ؟ وماذا يكون رد فعل أهل الجنة الذين عملوا الحسنات ودخلوا الجنة بعدم دخول النار وغيرهم لم يدخل النار شفاعة ؟ وأين يذهبون ان لم يدخلوا النار ؟ هل يدخلون الجنة أم يبقون في الاعراف ؟ وقد تكون الشفاعة لاجراج الموحدين من النار ، لمن له ذرة ايمان في قلبه . وهذا أيضا تفصيل للنظر على العمل مع أن الاستحقاق يقوم على العمل وليس على النظر وهو أيضا ظلم الكفار الذين لهم أعمال صالحة . وهو مناقض لقانون الموازنة ، الاحباط والتكفير . كما أنه ضد التوبة والغاء لوظيفتها وقضاء على الهدف منها . واذا كانت الشفاعة تخفيفا عن بعض الكفار في اوقات مخصوصة فهذا تخصيص بلا استحقاق ، واستثناء دون حق ، وتحيز ومجاملة تناقض العدل (١٠٩) . واذا كانت الشفاعة لاطفال

(١٠٨) الارشاد ص ٣٩٣ — ٣٩٥ .

(١٠٩) يقال ذلك في مثل أبى لهب وأبى طالب أو في بعض الكفار من

بيت الرسول ، حاشية العقباوى ص ٧٣ — ٧٤ .

المشركين فهل الاطفال عقلاء بالغون احرار حتى يكونوا مكلفين ؟ واذا كانت الشفاعة للمؤمنين المطيعين فان في توبتهم كفاية لانقطاع العقاب ودوام الثواب (١١٠) . واذا كانت الشفاعة لصلحاء الامة ليتجاوز عنهم في اطاعات فان الاعمال العظيمة تجب المعاصي ، والتضحية بالعبر وبالنفس تجب اللمم . اما اذا كان المقصود من الشفاعة رفع الدرجات وبلوغ مراتب اعلى في الجنان فان ذلك طمع ، ورغبة في المزيد اسسوة بما كان يحدث في الدنيا من زيادة غنى الغنى ورفاهية المترف وبسر الموسر بمزيد من الطاعات والعبادات . فالدرجات العليا في الدنيا لابد وأن يقابلها رفيع الدرجات في الآخرة حتى تستهر مزايا الدنيا بدعوى دوام الثواب ! كما يؤدي ذلك الى اثاره الاحقاد والضغائن والمنافسة في الجنة عند من لم تنلهم الشفاعة . وهل في الجنة رغبات واطماع وهى دار السلام والصفاء (١١١) ؟ وتتم الشفاعة لدفع العذاب ولرفع الدرجات ضد قانون الاستحقاق . لا يرفع العذاب الا بالموازنة او التوبة لان الشفاعة دونهما ، اعطاء نفع لمن لا يستحق . والدعاء لا يرفع العذاب ، فالدعاء قول والتوبة عمل ، وما اكثر القول واقل العمل . ولماذا تتم الشفاعة

(١١٠) عند الاشاعرة شفاعة الانبياء حق ، وشفاعة نبينا للمؤمنين المذنبين ولاهل الكبائر منهم المستوجبين حق ثابت ، الفقه ص ١٨٦ ، وبالرغم من انكار المعتزلة الشفاعة الا انه عند البعض منهم الشفاعة للمطيعين من المؤمنين لان الفاسق اذا خرج من الدنيا من غير توبة خلد في النار لانه قد استوجب النار بفسقه ، ومن دخل النار كان مفضوبا عليه ، ومن كان مفضوبا عليه لا يدخل الجنة ، النهاية ص ٢٧٠ ، الغاية ص ٣٠٦ — ٣٠٩ ، الشفاعة ثابتة للمؤمنين دون الفاسق من اهل الصلاة خلاف المرجئة ، الشرح ص ٦٩٠ — ٦٩٢ .

(١١١) قال بعض المعتزلة الشفاعة للمؤمنين ان يزدادوا في منازلهم من باب التفصيل ، مقالات ج ٢ ص ١٤٧ — ١٤٨ ، الشفاعة لزيادة الثواب لا لدرء العقاب ، وهو عام في شفاعة النبي وغيره ، المواقف ص ٣٨٠ ، لا شفاعة في الكبائر ، وردوا العقاب بها . الشفاعة لا تكون الا لزيادة الثواب ورفع الدرجات ، حاشية الخلالى ص ٢٧٠ ، شرح الفقه ص ٨٤ .

لعدد معين ٧٠.٠٠٠ كل واحد منهم يشفع في ٧٠.٠٠٠ ألف مثلهم (١١٢) ؟ فيكون مجموع المشفع لهم ٩٠٠.٠٠٠.٠٠٠ أى أقل من خمسة مليارات بتليل وهم أقل من عدد سكان الأرض حالياً بمليار واحد ! ولماذا هذا العدد بالذات ؟ هل عدد رمزي به الرقم ٧ وبه الاصفار والآلاف زيادة في التعظيم والمبالغة ؟ اليس هذا العدد أكثر من مسلمى الأرض وبالتالي يتطلب ذلك الشفاعة لغيرهم ؟ وهل الرسول على علم مسبق بأفعال العباد المستقبلية أم هو قانون عام للتاريخ يمكن التنبؤ به ؟ وإذا كانت الشفاعة لأهل الجنة من هذه الأمة فهم ليسوا بحاجة إليها ماداموا في الجنة . وإذا كانت للناس جميعاً بصرف النظر عن الأمة تصبح عامة لكل وبالتالي تفقد خصوصيتها للبعض ، وفي عموميتها يكون اثباتها مساوياً لنفيها (١١٣) . أن ادخال قوم الجنة بغير حساب ضد قانون الاستحقاق وعدم مساواة بين من دخلها بحق وبين من دخلها بغير حق . وما فائدة العمل لمن دخلها بحق ؟ وفيما كان الجهد والتعب والنصب ؟ وهل لم يعد العمل هو مقياس الجزاء ؟ على الأقل لابد من وجود مراتب في الجنة لمن دخلها بجهد وعرقه ولن دخلها شفاعة . وقد يثار خلاف حول أيهما يكون في مرتبة أعلى من الآخر ؟ ويلاحظ في المشفوع لهم التضاد في المجموعات بين ادخال قوم الجنة بغير حساب وبين عدم ادخال قوم النار استحقاقاً دخولها أو بين ادخال المؤمنين المذنبين الجنة وبين اخراج العصاة الموحدين من النار . أما باقى الشفاعات فلا حد لها إنما صاغت أحاديث من

(١١٢) روى أن النبي خير بين أن يدخل نصف أمته الجنة وبين الشفاعة فاختار الشفاعة ، وأن ٧٠.٠٠٠ سيدخلون الجنة بلا حساب ، كل واحد منهم يشفع في ٧٠.٠٠٠ ، وسأله عكاشة بن محصن أن يجعله واحداً منهم فدعا له ، الأصول ص ٢٤٤ ، الفرق ص ٣٥٢ — ٣٥٣ ، الإبانة ص ٦٥ — ٦٦ ، شرح الخريدة ص ٦٠ — ٦١ ، التحفة ج ٢ ص ٨٨ — ٨٩ ، الاتحاف ص ١٤٦ — ١٤٧ .

(١١٣) شفاعة محمد حق لكل من هو من أهل الجنة ، وإن كان صاحب كبيرة ، وهي ليست مختصة بأهل الكبائر من هذه الأمة فإنه بالنسبة إلى جميع الأمم كاشف الغمة ونبي الرحمة ، شفاعته ثابتة للرسول والاخبار في حق الكبائر بالمستفيض من الاخبار ، شرح الفقه ص ٨٤ .

نسج الخيال الشعبي حول البطل وأنبطولة الفردية وحاجة الدهماء الى مخلص ، وهنا يبدو الرسول زعيما لامة ، وشيخا لقبيلة ، ورئيسا لجماعة .

أما فيما يتعلق بالشفيع وهو الرسول فان شفاعته تأتي بطلب من الناس بعدما يتقاعس الجميع ويرفض باقى الرسل . اذ يسأل الناس الرسل فيعتذرون ولا يتقدم الا سيد الخلق فيقول انا لها ويسجد ويشفع . فهو الذى يتصدر الجمع ويسبق الرسل ، ويشهد على جميع الشهداء (١١٤) . وللرسول شفاعتان : شفاعاة خاصة وشفاعة عامة . الاولى لمن يستحق من مرتكبي الكبائر ، والثانية مقام محمود للناس جميعا . اذا كانت الاولى نوعا من الاستحقاق فالثانية نوع من التفضل لا يبدأ الرسول فى طلبها الا بعد أن يسجد فاذا أذن له الله شفع من

(١١٤) يذكر القدماء أدلة نقلية على صحة الشفاعاة من الكتاب والسنة مثل « عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا » (١٧ : ٧٩) ، ومن الحديث « شفاعتى لاهل الكبائر من أمتى » . أو « أشفع الى ربى فيجد لى حدا . فأخرجهم من النار ثم أشفع فيجد لى حدا فأخرجهم من النار حتى لا يبقى أحد فى النار ولو كان فى قلبه مثقال ذرة من ايمان » الانصاف ص ٥٣ ، ص ١٦٨ — ١٧٠ ، الرسول له ثلاثة أشياء (أ) كونه شافعا (ب) كونه مشفعا أى مقبول الشفاعاة (ج) كونه مقدما على غيره ، التحفة ص ٨٧ — ٨٨ ، ويمكن أيضا ذكر « فكيف اذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا » (٤ : ٤١) ، وقد كثرت الاستشهادات بها فى العقائد المتأخرة شعرا مثل :

وخص النبى بالمزايا - كفتحة شفاعة البرايا
وبعد يشفع كل ذى يد - طويلة عند الاله فى غد
الوسيلة ص ٦٩ ، القول ص ٦٩ — ٧٠ .
وابضا :

وواجب شفاعة الشفع - محمد مقدما لا تهمل
الجوهرة ج ٢ ص ٧٧ — ٧٨ .
وغيره من مرتضى الاخبار - شفيع كما جاء فى الاخبار

أسعد الناس بها ، ولا تكون لمن أشرك بالله (١١٥) . فإذا كانت الشفاعة للصغرى خاصة لاهل الكبار فان الشفاعة الكبرى تكون لكل من دخل في قلبه ذرة ايمان بل لكل مخلوق من البشر انقادا له من هول الموقف . فإذا كانت الصغرى زيادة على التوبة فان الكبرى قضاء على الاستحقاق كلية وتغليب للنظر على العمل . وكيف تكون الشفاعة من هول الموقف والحساب لم يتم بعد وكأن الشفاعة هنا ضد الحساب اى مناقضة لتطبيق قانون الاستحقاق ؟ وقد نكون للنبي شفاعات أخرى غير هاتين الشفاعتين يكثر من ذكرها الخيال الشعبي الذى ينطلق لتحديد زمانها ومكانها وأشخاصها كلما زاد الاحساس بالبطولة الفردية واشتدت حاجة الانسان الى مخلص بعيدا عن فعلهم وخارج أنفسهم (١١٦) . وكيف يشفع الرسول لغيره وهو نفسه بشر ينطبق عليه قانون الاستحقاق ، وهو نفسه محاسب مثل غيره من البشر ؟ كيف يكون له هذا القدر من الشفاعة وهو أيضا محكوم عليه وليس حاكما ، وهو متهم وليس قاضيا ؟

والاخطر من ذلك كله هو تعميم الشفاعة لغير الرسول وبالتالي لا تصبح خاصة به وحده وميزة له باعتباره آخر الانبياء والمرسلين وتصبح عامة للملائكة والابناء والرسل والاولياء والصحابه والشفعاء والعلماء وصلحاء الامة والمؤمنين ولكل الناس على قدر منازلهم والفقراء وأطفال المؤمنين . ان تعميم شفاعة النبي له ولغيره يقضى على الخاص فيصبح عاما وبالتالي يضيع كلية قانون الاستحقاق ووقع الجزاء طبقا للأعمال . كما انه يسقط شفاعة النبي كخصوصية له وهو القصد من

(١١٥) صفة ما يفعله الرسول أنه لا يبدأ بالشفاعة بل يسجد . فإذا أذن الله له شفع من أسعد الناس بها . ولا تكون لمن أشرك بالله ، الكتاب ص ٣٧ - ٤٠ ، حاشية الخلفاء ص ٢٧ ، ثم بعد اشتداد هول الموقف يشفع محمد الشفاعة العظمى وهى شفاعة في فصل القضاء بين جميع الخلائق عندما يشتد الهول عليهم ويطول وقوفهم فيستشفعون به فيشفع لهم عند ربه في ذلك ، الحصون ص ٨٧ .

(١١٦) ويجب الايمان بشفاعة نبينا محمد العظمى في الموقف ، وله شفاعات غيرها ، العقيدة ص ٧٤ .

الشفاعة . بل انه ينفى الشفاعة كلية طالما غاب القصد منها وتوقف معناها الاول . كما أن تعميم الاوقات والاماكن والاشخاص هو قضاء على وقت الحساب وخصوصية المكان وأصحاب الكبائر . وأن اثبات الشفاعة في الدنيا ولكل الناس ليجر الى الوساطة والمحابة والتحيز ويقضى على العمل وهو أساس الاستحقاق في الدنيا . وكيف تكون الشفاعة للملك والملك غير مكلف أساسا والانسان أعظم منه ؟ وطبقا لاي مقياس سيسفح الملك ؟ كيف تشفع الملائكة في البشر ؟ اليس الانسان أفضل منها بتقبله الامانة ؟ ألم تسجد الملائكة لآدم ؟ ألم تعارض الملائكة ارادة الله كما فعل ابليس ؟ وهل الملائكة لها رسل وتكليف ، خاطبها الله ونادى عقلها واستثار حريتها كما فعل مع الانسان ؟ لا يشفع للانسان الا عمله ، فالاستحقاق أحد مظاهر التكريم . وهل يشفع نبي لنبي آخر مثله ؟ واذا كانت الشفاعة لصاحب الكبرة فهل من الانبياء من ارتكب الكبائر ؟ واذا كان قد حدث فلماذا يشفع للنبي ولا ينال استحقاقه ثوابا بحسناته وعقابا بسيناته ، وهو بشر ، أسوة بباقي البشر ؟ اليس محمد سيد المرسلين وخاتم الانبياء والشفاعة خاصة به وتكريم له ؟ كيف يشفع له نبي آخر وهو شاهد الشهداء « فكيف اذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا » ؟ وكيف يشفع موسى وهو الغاضب الكاره ؟ كيف يشفع نوح وهو اللاعن المدهر ؟ كيف يشفع عيسى وهو الحنون القابل لكل الشرور والآثام عن رضا وطيب خاطر ؟ كيف يشفع يحيى وهو المقطوع الرأس ؟ كيف يشفع النبي وهو يستسلم للقضاء ويرى أن كل ما يقع من شرور في العالم انها يتم باذن الله وبكامل ارادته ومشيئته ؟ وهل يشفع الاولياء ؟ الا يضع ذلك الاولياء في مصاف الانبياء والرسل والملائكة ؟ وما مقياس صدق الولاية ؟ لقد فرق الفقهاء من قبل بين اولياء الشيطان واولياء الرحمن من أجل التفرقة بين الكذب والادعاء والسحر والشعوذة وبين الولاية الحقّة . وهل هناك ولاية أساسا ؟ اليس ذلك ادخلا لمعلوم التصوف في علم أصول الدين ؟ ان الاعتماد على شفاعة الاولياء هو تدمير للعقل وللعمل وهما دعائمنا قسانون الاستحقاق . وهل تشفع الصحابة وهم أولى بالشفاعة ؟ وهل الصحابة في مكانة الملائكة والانبياء والرسل كشفعاء ؟ الا يخطيء الصحابة

ويصيبون ؟ الصحابة محاسبون مشفوع لهم مثل غيرهم . كيف يكون المشفوع له شفيعا ؟ وهل يشفع عمر ان شفع عثمان ؟ ومن يشفع لابي سفيان ؟ وهل يشفع عمر لخالد بن الوليد أو خالد بن الوليد لعمر ؟ وهل يشفع الشهداء ؟ ان الطليعة قد ضحت بنفسها وطالما حاولت تجنيد الجماهير معها . فبعد ذلك هل تشفع الطليعة في الخانعين والهابطين والمثبطين والساعدين والمخلفين الذين اناقلوا الى الارض ؟ هل يشفع الشهداء فيمن اعطاهم الشهادة ، القتلة والظلمة والحكام والسلاطين ؟ صحيح ان منزلة الشهادة في منزلة النبوة ولكن الشهادة عمل ، فكيف يشفع العامل فيمن لا عمل له ؟ وهل يشفع العلماء ؟ والعلماء عكس الشهداء ، هم اصحاب نظر والشهداء اصحاب فعل . الا يعطى ذلك اولوية للنظر على العمل أو على الاقل يكون النظر مساويا للعمل ؟ صحيح ان النظر قيمة ولكن العمل قيمة اعظم . كيف يشفع العلم للجهل ، والمعرفة للشك ، واليقين للظن ؟ ألم يخش العلماء غير الله فباعوا علمهم على موائد الحكام ؟ وهل يعمل كل العلماء بعلمهم أم انهم هم العاملون وحدهم ؟ وهل يشفع اجتماع النظر والعمل في أحد أجزائه أى النظر وحده أو العمل وحده ؟ وهل يشفع صلاح الأمة وأتقياء القوم ؟ وهل يشفع الاصلاح في الاقل صلاحا ؟ الا يمنع ذلك الصالح أن يكون اصلح ، مادام الاصلح سيشفع له ، وما نقده الانسان في الدنيا يجده في الآخرة ، وما لم يحصل عليه في البداية يحصل عليه في النهاية ؟ وهل يشفع المؤمنون بعضهم لبعض وكان الامر مجاملة أو بتعبير شعبي « شيلنى وشيلك » ؟ وكيف يشفع مؤمن لنبي ، ويشفع الاقل درجة للأعلى درجة ؟ هل المؤمن أعلى درجة من النبي ؟ هل يشفع احد من الصحابة وهم في ذروة الايمان لحمد ؟ هل يتشفع مؤمن منهم في باقى الانبياء والرسل في ابراهيم وموسى وعيسى ؟ وكيف يتشفع مؤمن لمؤمن آخر ؟ في هذه الحالة لن تكون الشفاعة كرامة للانبياء ، وخاصة لخاتم المرسلين ، بل تكون عامة لجميع المؤمنين وبالتالي تضع الشفاعة باعتبارها كرامة للانبياء . وان الشفاعة بهذا المعنى تعطى الانسان المؤمن أكثر مما يستحق ويعطى المشفوع له أقل مما يستحق ، وتحيل البشر الى قسمين ، م ٢٧ — النبوة — المعاد

يداً عليا تعطى ويبدأ سفلى تأخذ . وكيف يشفع الناس قدر منازلهم وبالتالي تصبح الشفاعة عامة لكل وتفقد خصوصيتها لواحد بعينه ؟ وإذا كانت المنزلة هي التى تحدد قدر الشفاعة فالعمل أساس المنزل والشفاعة معا . وهنا تسقط الشفاعة باعتبارها بديلا للفعل . وكيف يشفع الفقراء ؟ وهل الفقر فضيلة وتقوى وصلاح يؤخذ بعين الرضا ساعة الحساب ؟ ولماذا لا يأخذ الفقراء حقهم فى الدنيا بدل أن يكونوا وسيلة لدفع العقاب عن سلبوهم حق الحياة ونهبوا ثرواتهم ؟ أليس ذلك ارضاء للفقراء فى الآخرة عن طريق الايهام ، وتحويل عبوديتهم الى سيادة ، وضعفهم الى قوة ، وعجزهم الى ارادة فينسوا فقر الدنيا أمام غنى الآخرة ؟ بعد أن كان الفقير محكوما أصبح حاكما ، وبعد أن كان عبدا أصبح سيذا ، وبعد أن كان مشفوعا له أصبح شفيعا ! وكيف يشفع أطفال المؤمنين الصابرين على البلاء ؟ وأى بلاء يصيب الاطفال فى الجنان ؟ وكيف يرفع الظلم عن الاطفال المذبحين المعذبين المبتورى الاطراف المبقورى البطون بايهام الشفاعة لهم وبأنهم شفعاء لجلاديههم (١١٧) .

لذلك كله كانت الشفاعة مستحيلة بناء على عدم جواز العفو والمغفرة قبل التوبة (١١٨) . وإذا كانت التوبة واجبة فلم الشفاعة ؟

(١١٧) الشفاعة حق وصدق وأعلها شفاعة نبينا ومن أذن له من ملك ونبي ومؤمن ، الانصاف ص ١٤٣ ، اثبات الشفاعة للنبي ومن صلحاء أمته للمذنبين وان كان فى قلبه ذرة من الايمان ، الفرق ص ٣٤٨ ، الحصون ص ٨٧ ، شرح الفقه ص ٨٤ ، الاصول ص ٢٤٤ .

(١١٨) أنكرت المعتزلة والخوارج الشفاعة فى أهل الذنوب وأنهم لا حظ لهم منها ، كما ينكرون القضاء والقدر والرؤية والشفاعة ، الانصاف ص ٧٠ — ٧١ (وكأنها سلسلة متوالية من الجرائم من قام بواحدة سهل عليه بالتعود القيام بالآخرى) ، أنكرها قوم من المعتزلة والخوارج وكل من قال بأن لا يخرج أحد من النار بعد دخوله فيها ، الفصل ج ٤ ص ٨٥ — ٨٦ ، وأنكرت المعتزلة الشفاعة لأهل الكبائر ، مقالات ج ٢ ص ١٤٧ — ١٤٨ ، والمعتزلة فرقتان (أ) انكار الشفاعة أصلا ورأسا ورد الاخبار فيها (ب) للانبياء والملائكة شفاعة لثلاث فرق من المؤمنين : ١ — أصحاب الصفات ٢ — أصحاب الكبائر التائبين عنها والنادمين عليها . ٣ — المؤمنون الذين لم يعملوا ذنبا أصلا (ولماذا الشفاعة لهم أذن) ، الانصاف ص ١٦٨ — ١٧٠ ، كما أنكرتها الجهمية ، الرد ص ٩٩ ، ص ١٣٤ .

وإذا كانت الشفاعة واجبة فلم التوبة ؟ الشفاعة على عكس التوبة . فالشفاعة لا تحدث تغيراً في القلوب أو الجوارح ، في الأفعال الداخلية أو الأفعال الخارجية ، في حين أن التوبة نحقق الودف منها وهو أحداث التغير الفعلي في حياة الإنسان ، والاعتماد على النفس ، والتعليم ، وتغير الرؤية ، وتحسين السلوك . الشفاعة كسب بلا جهد ، وثمرة بلا غرس ، وجنى بلا زرع ، ومعلول بلا علة ، ونتيجة بلا مقدمات . تقضى الشفاعة إذن على التوبة وقدرة الإنسان على انقاذ نفسه بنفسه ، بفعله المتجدد ، وتعلمه عن طريق المجاورة والخطأ . قد يركن الإنسان إلى الشفاعة مادام يعرف النتيجة مسبقاً أو يهدف إليها مقصداً أو يتاجر بها ويترك الجهد والتدبير والإرادة والعقل . وقد يصاغ ذلك في حجة جدلية مؤداها أن الرسول إما أن يشفع لصاحب الكبيرة وهو ما لا يجوز لأنه إثالة من لا يستحق وإما لا يشفع وهو ما يجوز لأنه يقدر باكرامه . ولما كان المكلف لا يدخل الجنة تفضلاً بل عن استحقاق ، وكانت العقوبة على السدوم فكيف يدخل المطيع الجنة أو يخرج المسيء من النار بشفاعة الرسول مع تأكيد الوحي أنه لا شفيع للظالمين ؟ غفى حالة استواء الطرفين بين جواز الشفاعة وعدمها يبرز الاستحقاق ليرجح نفى الشفاعة (١١٩) . أن الشفاعة تثير عدة إشكالات حتى لمثبتها . فإذا لم يشفع الرسول لم تكن له كرامة وإن شفع فانه ينقض قانون الاستحقاق خاصة أن لم تسبقها توبة . وهل الشفاعة أعلى من قانون الاستحقاق ؟ أليست الشفاعة نقضاً للاستحقاق ؟ اليس الله قادراً على الرحمة بلا شفاعة ؟ أليست الشفاعة إعطاء النبي أكثر مما يستحق من حيث كونه بشراً ، يأكل الطعام ويمشي في الأسواق « قل سبحانك ربى ، هل كنت إلا شراً رسولاً » ؟ ألا تجعل الشفاعة واسطة بين العبد والرب وبالتالي تقضى على أهم خصائص الإسلام ؟ أن الشفاعة تقضى على الفعل وعلى

(١١٩) وذلك مثل : إذا شفع الرسول لصاحب الكبيرة فلما أن يشفع أو لا . فان شفع لم يجوز لأنه يقدر باكرامه . وإن شفع لم يجوز لأن إثالة من لا يستحق الثواب قبيح . والمكلف لا يدخل الجنة تفضلاً ، والعقوبة تستحق على الدوام فكيف يخرج الفاسق من النار بشفاعة النبي ، وقد نفى الله أن يكون للظالمين شفيع البتة ، الشرح ص ٦٨٨ — ٦٨٩ .

الجهود الذاتية وتجعل الاستحقاق مجرد تفضل . وإذا كانت الشفاعة للحصول على المراتب العليا فانها تقوم حينئذ على الطمع من جانب المشفوع لهم بل وعلى الدنية في الدين وعلى الشحاذة ، واليد العليا خير من اليد السفلى . ان الشفاعة اقرب الى الاخلاق اليهودية ، نظرية البقية الصالحة التي لاجلها يغفر الله خطايا باقى الامة والتي سمحت لها بفعل ما تشاء وعصيان القانون بفضل شفاعتها لها . وهى اقرب ايضا الى نظرية « نحن أبناء الله وأحباؤه » ، والعلاقة الخاصة بين العبد والرب التي لا تقوم على أساس الاستحقاق . وتشبه أيضا عقيدة حمل المسيح لآثام البشر والتي تسمح للمؤمن أن يفعل ما يشاء مادام المسيح سيحمل وزر أخطائه بدلا عنه ويكفر عنها بدمه ولا يحورها فقط بشفاعته . وقد أصبح الشفاعة مجرد موضوع شخصى صرف ، طلب الشفاعة للنفس وانكارها على الخصوم . وان دعاء المرجسة أن يكونوا من أهل الشفاعة هو سماح لهم بأن يكونوا من العصاة أصحاب الكبائر . ومن حق من لم يشفع لهم الغضب والتمرد مادامت الشفاعة لا تقوم على استحقاق . ولا يمكن اتهام من ينكر الشفاعة بأنه يفعل ذلك لانه ليس له حظ منها ، فهذا اسقاط اثبات الشفاعة لسبب شخصى وهو العفو عن الاخطاء والمعاصى بلا توبة وعن غير استحقاق على من يقوم بانكارها حرصا على تجدد الفعل في الدنيا بالتوبة ، وعلى نتائج الفعل في الآخرة بالاستحقاق (١٢٠) . بل انه في احدى الحركات الاسلامية الحديثة لا يستشفع بالله على خلقه . فما بال الاستشفاع بالرسول على الله (١٢١) ؟

وهناك أدلة نقليّة معارضة على عدم جواز الشفاعة عند القدماء أو على تعميمها في الرسول وفي غيره ، في وقت الحساب وفي غيره من

(١٢٠) الشرح ص ٦٩٢ - ٦٩٣ ، التوبة ص ٤٣٤ - ٤٣٥ ، الاصول ص ٢٤٤ - ٢٤٥ .

(١٢١) عند محمد بن عبد الوهاب لا يستشفع بالله على خلقه ، وانكار من قال نستشفع بالله عليه ، الكتاب ص ١٧٦ - ١٧٧ .

الآوقات . فدلالتها على العموم من حيث الأشخاص والازمان وليست على الخصوص . ولم يبق عند المعتزلة الا العفو عن الصفات مطلقا ، وعن الكبائر بعد التوبة ، والشفاعة لزيادة الثواب (١٢٢) . وهناك شبهات أخرى ضد الشفاعة يذكرها القدماء تجمع بين النقل والعقل يصعب تنفيذها . غروايات الشفاعة معارضة بمثلها . وتضعيفها لا يزيد على تضعيف روايات الشفاعة ذاتها خاصة وأنها وردت في روايات أخرى تمنع الشفاعة عن قاتل النفس ومدمن الخمر وعاق الوالدين ، وهي أهيات الكبائر التي تقضى على الحياة . وتعارض هذه الروايات أخبارا أخرى تسقط الفعل من الحساب مثل « من قال لا اله الا الله دخل الجنة » ، أو « وان زنى وان سرق » ، أو « وان قتل وشرب الخمر رغم أنف أبى ذر » . وهو ما يعارض أيضا روح الوحي وأصل العدل . وإذا كان العمل جزءا من الايمان فكيف تتم الشفاعة فيمن لا عمل له أى لا ايمان له ؟ وكيف تكون الشفاعة لكل مؤمن وان لم يكن له عمل ؟ ان فصل الايمان عن العمل وإخراج العمل عن الايمان اغراء على اتیان المعاصى ودافع على ارتكاب الذنوب . ليس الظلم هو الشرك والكفر النظرى بل هو الظلم العملى ، ظلم الانفعال « الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم » . ولاشفاعة تنفع الكافر لاجل أعماله وليس لاجل نظره . وان إخراج العذاب من أصل الايمان والتوحيد وجعله فى الكفار وحدهم مجرد نرجسية ، حبا للذات وعداوة للآخر (١٢٣) .

(١٢٢) شرح التفتازانى ص ١٢٢ - ١٢٣ ، حاشية الخلالى ص ١٢٢ .

(١٢٣) يحاول الباقلانى فى « الانصاف » تنفيذ هذه الشبهات . وهى (ا) لا ينال شفاعتى أهل الكبائر من أمتى (ب) تأويل ذلك يستبعد الكفار (ج) من تسهى سما وقتل نفسه فهو يتسماه فى نار جهنم خالدا فيها أبدا . وروى مثله فيمن قتل نفسه بحديدة . وكذلك « لا يدخل الجنة مدمن خمر وعاق والديه » (د) « لا يزنى الزانى وهو مؤمن ، ولا يسرق وهو مؤمن » . « ليس منا من يأتينا بطينا وجاره خميصا » ، « من غشنا فليس منا » ، « لا ايمان له لمن لا امانة له » (هـ) « ولا يشفعون الا لمن ارتضى » ، (و) « ما للظالمين من جحيم ولا شفيع يطاع » (٤٠ : ١٨) ، (ز) « لا يغنى

والحقيقة أن آيات الشفاعة تشير إلى النفس أكثر مما تشير إلى الإثبات (١٢٤) . فالشفاعة لله وحده وليس لدونه أية شفاعة (١٢٥) . وفي حال الإثبات لغيره تكون مشروطة برضاء الله وبإذنه أو بعهد اتخذ الله مع الشفيع أو لمن يشهد بالحق (١٢٦) . وتنكر الشفاعة بأسلوب السخرية والتساؤل وكأن إنكار الشفاعة أمر بديهي لا يحتاج إلى إنكار (١٢٧) . وإن وجدت بصرف النظر عن الشفيع فإنها لا تنفع في شيء

عنهم وهم فيه مدلسون « (٤٣ : ٥٧) ، « ولا يخفف عنهم من عذابها » (٣٥ : ٣٦) ، « كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب » (٤ : ٥٦) ، « فما تنفعهم شفاعة الشافعين » (٧٤ : ٤١) ، (ح) من حلف بالطلاق أنه يفعل فعلاً يشفع له بالرسول هل يكون عاصياً أم مطيعاً ؟ الانصاف ص ١٧٠ — ١٧٦ .

(١٢٤) ذكرت الشفاعة ومشتقاتها في القرآن ٣١ مرة ليس منها للرسول استعمال واحد ! وذكرت فبلا ٥ مرات والباقي أسماء أي أن الشفاعة ليست فعلاً لحد . وذكر لفظ « شافعين » مرتين ، « شفيع » ٥ مرات ، « شفعاء » ٥ مرات . أما لفظ « شفاعة » فقد ذكر ١٣ مرة منها ١١ مرة بلا ضمير أي أنها غير مضافة إلى أحد . وذكر لفظ شفيع مرة واحدة « والشفيع والوتر » ، والليل إذا يسر « (٨٩ : ٣) وهو المعنى اللغوي للشفاعة .

(١٢٥) وذلك مثل « قل لله الشفاعة جميعاً ، له ملك السموات والأرض » (٣٩ : ٤٤) ، « وليس لهم من دونه ولى ولا شفيع لعلهم يتقون » (٦ : ٥١) ، « ليس لهم من دون الله ولى ولا شفيع » (٦ : ٧٠) ، « ما لكم من دونه من ولى ولا شفيع ، أفلا تتذكرون » (٣٢ : ٤) .

(١٢٦) « ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له » (٣٤ : ٢٣) ، « من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه » (٢ : ٢٥٥) ، « ما من شفيع إلا من بعد أذنه » (١٠ : ٣) ، « يومئذ لا تنفع الشفاعة إلا من أذن له الرحمن » (٢٠ : ١٠٩) ، « لا تغنى شفاعتهم عنهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء » (٥٣ : ٢٦) ، « ولا يشفعون إلا لمن ارتضى » (٢١ : ٢٨) ، « ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة إلا من شهد بالحق » (٤٣ : ٨٦) .

(١٢٧) وذلك مثل « قد جاءت رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا ؟ » (٧ : ٥٣) ، « أم اتخذوا من دون الله شفعاء ؟ » (٣٩ : ٤٣) .

أما لغوات الاوان أو لعدم استحقاقها (١٢٨) . وهى لا تكون على الاطلاق للظالمين أو للتابعين أو للمشركين الذين أشركوا فى فعلهم آخرين معتبدن عليهم ، تابعين لهم (١٢٩) . أما الشفاعة فى الدنيا أهى خير أم شر فذلك أمر انسانى خالص أى من عمل خيرا أو شرا فجزاؤه من جنس ما عمل (١٣٠) .

خامسا : الموت .

بعد اثبات قانون الاستحقاق ودوامه وشجوله يبدأ القسم الثانى من المعاد وهو تحقيق المعاد أو تنفيذه بالفعل فى مكان المعاد وطبقا لاجراءات المعاد . وهى السمعيات بالمعنى الدقيق اذ قد يدخل الاستحقاق كقانون عقلى اما فى موضوع خلق الاعمال أو فى موضوع الاسماء والاحكام (الايمان والعمل) (١٣١) . وقد تدخل السمعيات أيضا كأحد بلحقات النبوة ، والنبوة فى آخر مراحلها . وقد تتضخم فتصبح هى والنبوة نصف العقائد كما كان التوحيد من قبل النصف الاول (١٣٢) . ولما كانت احكام

(١٢٨) « فما تنفعهم شفاعة الشافعين » (٧٤ : ٤٨) ، « انفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتى يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة » (٢ : ٢٥٤) ، « ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة » (٢ : ٢٢٣) ، « ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون » (٢ : ٤٨) .

(١٢٩) « ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع » (٤٠ : ١٨) ، « ان يردن الرحمن بضر لا تغنى عن شفاعتهم شيئا » (٣٦ : ٣٣) ، « فما لنا من شافعين » (٢٦ : ١٠٠) ، « ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله » (١٠ : ١٨) ، « ولم يكن لهم من شركائهم شفعاء وكانوا بشركائهم كافرين » (٣٠ : ١٣) ، « وما ترى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء » (٦ : ٩٤) .

(١٣٠) « من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها » (٤ : ٨٥) .

(١٣١) الموضوع الاول فى الفصل السابع والموضوع الثانى فى الفصل الحادى عشر .

(١٣٢) الشرح ص ٧٣٠ — ٧٣٨ .

المعاد مبتلغة من الرسول غانه يدخل كأحد جوانب السبعيات مع النوات والاسماء والامامة (١٣٣) . وفي العقائد المتأخرة وتحت اثر علوم الحكمة تضمحل السبعيات كلها ولا يظهر الا المعاد وهو ما سبقت اليه الفلسفة (١٣٤) . وأحيانا تختفى السبعيات في العقائد المتأخرة كما أنها لم تكن قد ظهرت بعد في احدى العقائد المتقدمة (١٣٥) وكما تختفى السبعيات من احدى الحركات الاصلاحية الحديثة تتضخم أحيانا في العقائد المتأخرة. وتمتلىء بالاحاديث الغيبية وبالتاريخ والتصوف (١٣٦) . وتبدأ المصنفات القديمة عادة بالسبعيات ثم بقانون الاستحقاق على أساس انه هو مقياس الحكم وأساس الحساب في حين أن قانون الاستحقاق هو الأساس العقلي للسبعيات وما السبعيات الا تشخيص وتخييل وتمثيل له . وقد يتأرجح موضوع الشفاعة بين الاستحقاق العقلي والسبعيات التخيلية . ومع ذلك يبرز سؤال : هل يمكن وضع السبعيات في بناء عقلى؟ كيف يمكن أن توجد سبعيات في بناء عقلى ؟ ونظرا لاعتماد السبعيات على الاخبار أى على صدق النبي ارتبطت بموضوع النبوة في حين ارتبط الاستحقاق بموضوع العدل وهو من العقليات . فأمر المعاد كجزء من السبعيات مضاد لاصول التوحيد ، فالجهل مضاد للمعرفة ، والقبول مضاد للتأصيل (١٣٧) . ومعظم هذه السبعيات آتية من السنة

(١٣٣) النهاية ص ٤٦٧ — ٤٧٠ . الاقتصاد ص ١٠٧ — ١١١ ،
العقيدة ص ٣ ، الحصون ص ٨٢ — ٩٩ ، المواقف ص ٢٨٢ — ٣٨٤ .

(١٣٤) المحصل ص ١٦٣ — ١٧٢ ، ليس في هذه المسألة موضع بحث ،
تأخير المحصل ص ١٧٢ .

(١٣٥) السنوسية ، التحقيق ، المحيط بالتكليف .

(١٣٦) الرسالة ، الجوهرية ، العقيدة .

(١٣٧) وأما سائر الاخبار السبعية فإذا ثبت صدق النبي وجب الايمان بذلك والسمع والطاعة له فان عرفنا لها وجهها بالدليل العقلي فيه صيرورة وخبر وان لم نعرف له وجهها فتسليم وتصديق . وما يستحيل في العقل وكان بين الاستحالة يعرف وجه استحالاته . ونعلم أن الصداق والامين لا يقرر المستحيل فيطلب لكلامه محملا صحيحا . فإذا وجدناه مخبرا

وليست من القرآن مما يوحى بأنها غرعية لا أصلية ، نقلية لا عقلية ، وبالتالي يمكن الاستغناء عنها ، باعتبارها ظنا خالصا تخضع لصدق الرواية ومدى الحاجة لها . فلو كانت مهمة في الدين تعم بها البلوى لوجدت في القرآن . يقين السمعيات اذن يقين خارجي خالص ، وليس له الا برهان خارجي وهو صدق الرواية وصحتها تاريخيا . ولما كان هذا اليقين الخارجى لا يصل الى حد التواتر وبالتالي فانه يكون ظنيا مرتين ، مرة لانه رواية وأخرى لانه خبر آحاد . لا تعطى السمعيات يقينا نظريا ،

والآ آما وصدقنا بالظاهر وولكلنا علم الباطن الى الله ورسوله ، النهاية ص ٤٦٧ ، في بيان وجوب التصديق بأمر ورد بها الشرع والى ما يعلم بالشرع دون العقل والى ما يعلم بهما . فالمعلوم بدليل العقل دون الشرع مثل حدوث العالم ووجوب الحدث وقدرته وعلمه وارادته فان كل ذلك ما لم يثبت لم يثبت بالشرع . وأما المعلوم بمجرد السمع فتخصيص احد الجائزين بالوقوع فذلك من مواقف العقول وانما يعرف من الله بوحى والهام . ونحن نعلم من الموحى اليه بسماع كالحشر والنشر والعقاب . وأما المعلوم بهما فكل ما هو واقع في مجال العقل ومتأخر في الترتبة كمسألة الرؤية . وما ورد بالسمع ينظر فلو جوزه العقل وجب التصديق به قطعاً ان كانت الادلة الرؤية . وما ورد بالسمع ينظر فلو أجازاه العقل وجب التصديق به قطعاً ان كانت الادلة السمعية قاطعة في متنها وسندها . وان كانت ظنية وجب التصديق باللسان والقلب وهو عمل يبنى على الظن . أما ما قضى العقل باستحالته فيجب تأويله فليس في السمع قاطع مخالف للعقول ، الاقتصاد ص ١٠٧ — ١٠٨ ، يجب الايمان بالخبر المتواتر او بالاجماع فهذا ما توجب العقول ويفرضه الاعتقاد . وكل ما يثبت بالخبر الواحد ، واختلفت فيه الامة لا يكون شرطاً لصحة الايمان فاذا ما اتفقت فيه الامة من غير تأويل فانه من شرائط الايمان كعذاب القبر والصراط والميزان والشفاعة والعروج الى السماء ، ومن أنكرها كفر ، الدر ص ١٦٦ ، الاخبار التي يلزمنا العمل بها ثلاثة أنواع : (أ) تواتر (ب) آحاد (ج) متوسط بينهما . مستفيض يشارك التواتر في ايجابه للعلم والعمل ويفارقه من حيث أن العلم الواقع عنده يكون علماً مكتسباً نظرياً . والعلم الواقع عن التواتر يكون ضرورياً غير مكتسب أجمع الفقهاء على صحته مثل الشفاعة والحساب والخوض والصراط والميزان وعذاب القبر وسؤال المالكين وهو على أقسام : (أ) أخبار الانبياء في أنفسهم وخبر من أخبر النبي عن صدقه والعلم بصدقه مكتسب (ب) الخبر المنتشر من بعض الناس اذا أخبر تحضره قوة لا يصح معهم التواطؤ على الكذب ولم ينكر منهم أحد وقوعه مثل الخبر بمعجزات النبي (ج) الاخبار المستفيضة .

خاصة اذا كانت اخبار آحاد وانما تعطى يقينا عمليا فقط ، وتظل ظنية من حيث النظر . فالغاية من السمعيات اذن ليست اعطاء حقائق نظرية بل اعطاء توجيهات عملية . لا تهدف الى يقين العقل بل الى احتمال الممارسة . كما أن الحقائق النظرية التي تعطى ليست ضرورية اي فطرية طبيعية ولكنها حقائق مكتسبة تتم عن طريق التعلم والتلقين . فهي حقائق لا تنبع من النفس بل تأتي من المجتمع وبالتالي لا تكون حقائق ثابتة وعامة وشاملة بل تتغير تبعا لتغير المجتمعات ، وتكون مشروطة بمستوى العلم في كل مجتمع وبدرجة رقية فيها يتعلق بالقدرة على التنظير والانتقال من مستوى الحس والتخيل والتخييل الى مستوى العقل والنظر والبرهان .

١ - الانتقال من الحياة الى الموت .

تبدأ رحلة الحياة الاخرى بالموت . فماذا تعنى الحياة وماذا يعنى الموت ؟ وكيف يقع الموت طبعاً أم قسراً ؟ واذا تم قسراً فهل يكون بالقتل أم بالشهادة ؟ بفعل الآخر أم بفعل الذات ؟ وتتراوح الاجابات على هذه التساؤلات بين ثلاثة مستويات : المستوى الالهى والمستوى الطبيعى والمستوى الانسانى . فالموت على المستوى الالهى هو عود الى موضوع الآجال والارزاق والاسعار . فالموت هو نهاية الاجل وانقضاء العمر . فكل أجل كتاب (١٣٨) . فالايمان بوجوب الموت احد مظاهر السمعيات . أما المستوى الطبيعى فانه يجعل الموت موضوعاً للعلم . ولما كانت الطبيعيات الهيات مقلوبة وكانت الالهيات أيضاً موجهة أساساً ضد الطبيعيات كان الموت كموضوع طبيعى بين الطبيعيات والالهيات . فاذا كانت الحياة حركة ، فالموت سكون . واذا كان الجسم الحى لا يتحرك الا بدافع فالموت نهاية للدوافع والبواعث . وما الفائدة من تحريك الله

(١٣٨) ان عمر كل انسان مقدر بتخصيص الله ، لا يزيد ولا ينقص حتى المقتول فانه ميت بأجله ، الحصون ص ٨٦ ، انظر أيضاً الفصل السابع ، خلق الافعال ، خامساً ، أفعال الوعى الفردى والاجتماعى ٢ — أفعال الوعى الاجتماعى (١) الآجال .

لجسم ميت بلا داغع وكان الله يعمل خارج قوانين الطبيعة بل وضدها؟
أما المستوى الانساني فانه متعدد الاتجاهات بين الوصف الصوري
والوصف المادي والوصف الشعوري الخالص . فالموت مضاد للحياة ،
والضدان لا يجتمعان . . والموت ليس عدما محضا ولا غناء محضا بل
انقطاع تعلق الروح بالبدن مما يتطلب غيبا بعد تحديد معنى الروح وكيفية
تعلقها بالبدن . والموت انتقال من حال الى حال ، ومن دار الى دار .
فالموت تحول ، واستمرار للحياة بشكل آخر ، وهو ما يتطلب اثباتات
المعاد وكيفيته (١٣٩) .

فان لم يحدث الموت طباعا فانه يقع اما بالقتل أو بالشهادة . فما
هو القتل وما هي الشهادة ؟ لقد عرف القدماء القتل عن طريق تحديد

(١٣٩) يظهر المستوى الالهي في عدة تساؤلات مثل : اختلفوا في الحياة
والموت . فمنهم من كان يضيفها الى الله مجعلا ومنهم من كان يضيفها الى
غيره وهو الحي الميت . وعند معمر خلق الله الموت والحياة نصا ،
(وكيف يتم فهم ذلك من زعيم الطائعيين ؟ هل ذلك مجرد دفاع تقليدي
من الخياط ضد اتهام ابن الراوندي وضد اتهامات الاشاعرة ؟) الانتصار
ص ٥٦ — ٥٧ ويظهر المستوى الطبيعي في عدة تساؤلات واجابات اخرى
مثل : ثم اختلفوا في الحياة على مقالتين (أ) الحياة عرض والموت عرض .
(ب) القتل عرض يحل في القاتل والحياة جسم لطيف يحل في جسد المقتول
وانها يضاد الحياة الموت الذي هو جسم يمنعها من الحس الذي هو
خاصتها . فهذا سمي موتا وهو موت وميت كما أنها حياة وحي . ان
الامانة التي هي ادخال الله الجسم المضاد عليها تكون وحسها قائم كما
ان القتل الذي هو ادخال ذلك الجسم أيضا عليها يكون وحسها قائم ،
مقالات ج ٢ ص ٩٨ ، أما المستوى الانساني فانه يطرح عدة تساؤلات بين
المستويين الاولين ، وتتراوح بين الصورية والمادية والشعورية وذلك مثل :
اختلفوا في القتل هل يضاد الحياة أم لا على مقالين بين النفي والاثبات ،
مقالات ج ١ ص ٩٨ ، وعند الاشعري الموت كيفية وجودية تضاد الحياة
فلا يعبرى الجسم الحيواني عنها ولا يجتمعان فيه . ليس بعدم محض
ولا غناء صرف بل انقطاع تعلق الروح بالبدن ، ومفارقة وحيلولة بينها ،
وتبدل حال بحال ، وانتقال دار الى دار ، عبد السلام ص ١٣١ ، لكل
انسان روح جرت عادة الله أنها اذا كانت في جسده كان حيا واذا فارقت
لعلة الموت ، الحصون ص ٨٦ ، ويقول أبو بكر الاصم لا أدري ما الروح
ولم يثبت شيئا غير الجسد ، الفصل ج ٤ ص ٩٠ — ٩١ .

مكانه في القتال أو في المقتول ، في العلة أو في المعلول . فقد يكون القتل من الضارب الذي يسبب خروج الروح . وإن حركة الضارب دون خروج الروح لا تكون قتلا . فالقتل هنا من العلة أولا قبل أن تكون من المعلول . وقد يكون القتل هو حركة خروج الروح أولا مع كون القتل من القتال . فيكون القتل في هذه الحالة من المعلول أولا قبل أن يكون من العلة . والمسؤولية في الحالة الأولى تعزى الى القتال كلية فهو العلة الفاعلة في حين أنها تعزى اليه في الحالة الثانية جزئيا لان القتل أولا هو حركة في المقتول بمناسبة القتال وليست منه . قد يموت المقتول خشية السيف قبل أن يهبط السيف عليه . وفي هذه الحالة يكون القتل من المقتول أكثر من القتال . ويتأكد ذلك المعنى بجعل القتل في المقتول حينما يخرج الروح منه بسبب القتال على عكس الموت عندما يخرج الروح بلا سبب . وقد يكون القتل في القتال والمقتول معا ، في المقتول حال وقوع القتل به وفي القتال حال فعل القتل . فيكون القتل حينئذ في العلة والمعلول في آن واحد . وقد يتحدد القتل في المقتول وحده لا عن سبب أو عن كونه معلولا بل عن طريق ابطال البنية ومنع الحياة من الجسم مثل قطع الرأس . فالقتل تغير في البنية وحدث خلل فيها واضطراب في نظامها (١٤٠) ، ولما كان تحديد القتل بهذا المعنى يحيل الى الروح جاز التساؤل عن الروح حتى لا يتم تعريف شيء وهو القتل بشيء آخر . اغضض منه وهو خروج الروح . فالروح عند البعس جوهر والا لم تقبض ، جسم لطيف تشتبك بالبدن كاشتباك الماء بالعود الأخضر . وهى عند

(١٤٠) اختلفوا في القتل أين يحل ؟ (أ) في القتال (ب) في المقتول ، مقالات ج ٢ ص ٨٤ ، واختلفوا في القتل أين هو ؟ (أ) عند النظام حركة الضارب بعدها خروج الروح . ولا تسمى قتلا دون خروج الروح (ب) الحركة التي تخرج بعدها الروح عند الله . فالقتل في القتال والمقتول بغيره (ج) عند بعض المعتزلة خروج الروح عن سبب من الانسان ، وخروجها لا عن سبب موت ، والقتل في المقتول (د) عند ابن الراوندى القتال قاتل في حال فعله ، والمقتول مقتول في حال وقوع القتل به (هـ) هو ابطال البنية . فكل فعل يمنع الحياة من الجسم مثل قطع الرأس يكون قتلا ، مقالات ج ٢ ص ٩٦ — ٩٨ .

البعض الآخر ليست جسماً ولا عرضاً بل جوهر مجرد متعلق بالبدن للتدبير ، غير داخل منه ولا خارج عنه . هناك اذن تصوران للروح ، مادي وصورى وكلاهما ظن . قد توجد بالامر والخلق وقد توجد تدرجياً وكلاهما ايضاً ظن (١٤١) .

أما الشهادة فانها تأتي من التفرقة بين المقتول والميت . مهل كل مقتول ميت ؟ فالمقتول ليس بميت من أجل افساح المجال لحياة الشهداء . فاذا كان كل مقتول ميتاً عند البعض وذلك لان كل نفس ذاتقة الموت فانه عند البعض الآخر المقتول ليس بميت . واذا كان التصديق بالموت يقع عند البعض بالحس والمشاهدة دون ما حاجة الى نص مائه عند البعض الآخر هو فراغ الآجال كما هو في النص ، فاذا كان الموت عند البعض مجرد اختلال في نظام الطبيعة كما كان القتل أو هو مسار كونى ، أرحام تدفع وأرض تبلع ، دورة مستمرة من الحياة الى الموت ، فانه عند البعض الآخر مجرد صفة للميت كما أن الحياة صفة للحى . ولكن يظل السؤال . هل الموت وجودى أم عدمى ؟ اذا كان وجودياً عند البعض فهو كيفية أى صفة وجودية تضاد الحياة ويكون عند البعض الآخر عدمى أى عدم الحياة ، ويكون التقابل بينهما مثل التقابل بين الملكة

(١٤١) جوهزية الروح هو مذهب أهل السنة من المتكلمين والمتحدثين والفقهاء والصوفية . فهي جسم لطيف مشتبك بالبدن اشتباك الماء بالعود الأخضر . وعند المعتزلة مع جماعة من الصوفية ليست الروح جسماً ولا عرضاً بل جوهر مجرد متعلق بالبدن للتدبير غير داخل فيه ولا خارج عنه ، البيجورى ج ٢ ص ٦٠ - ٦١ ، اختلفوا في حقيقة الروح . قيل جسم لطيف شابك الجسد مشابكة الماء للعود الأخضر . أجرى الله العادة بأن يخلق الحياة ما استمرت هي في الجسد . فاذا فارقت توفت الموت الحياة . الحياة للروح بمنزلة الشعاع للشمس فان الله أجرى العادة بأن يخلق النور والضياء في العالم مادامت الشمس طائعة كذلك يخلق الحياة للبدن مادامت الروح فيه ثابتة . والى هذا مال مشايخ الصوفية . وعند جماعة من أهل السنة الروح جوهر سار في البدن كسريان ماء الورد في الورد . خلق الله الروح بالامر التنجيزى وللبعض الآخر بالوصف التدريجى ولكن يفوض علمه الى الله ، شرح الفقه ص ٩٢ - ٩٣ .

والعدم (١٤٢) . ولكن في الشهيد يحى التقابل إذ أنه ميت حى مما يدعو الى سؤال : هل الموتى أحياء تتصل أرواحهم بأجسادهم ؟ ان لم يحدث ذلك عند الميت فانه يحدث بالضرورة عند الشهيد ، فالشهداء أكمل حياة من الموتى . وهذا هو معنى أن أرواحهم في حواصل طيور خضر أى أن الأرواح متصلة بالأجساد . فالشهداء حى ، وجسده حى ، وروحه في جسده (١٤٣) . وقد يفسر ذلك في الدنيا بعد آثار الروح في الجسد في قدرة الجسد في الحياة على ازدياد القدرات الحسية فيه (الرؤية والشم عن بعد) أو في الموت في مقاومة الجسد لمظاهر التحلل . فإذا كان الشهداء أكمل حياة من الموتى فهل الأنبياء أكمل حياة من الشهداء ؟ ولا يقتصر الأمر فقط على الأنبياء الشهداء مثل يحيى وعيسى بل على الأنبياء الذين كانت حياتهم شهادة من خلال أعمالهم وإخلاصهم وتفانيهم في أداء الرسالة وتبليغ الأمانة (١٤٤) . والحقيقة أن الشهادة تتحدد بأهدافها . فليست الشهادة لذة في إبدان الشهداء سواء لحاجة أم لغير

(١٤٢) اختلفت المعتزلة هل المقتول ميت أ — كل مقتول ميت ، فكل نفس ذائقة الموت ب — عند الكعبى المقتول ليس بميت ، مقالات د ٢ ص ٨٤ ، الجوهري ، د ٢ ص ٦١ — ٦٢ ، وعند أهل السنة التصديق بالموت أى بفساء الكل لا يحتاج الى النص لانه مشاهدة في حين أنه عند فريق آخر من أهل السنة هو فراغ الآجال . وبينها هو عند الحكماء مجرد اختلال في نظام الطبيعة فانه عند الدهرية أرحام تدفع وأرض تبلى . واجابة على سؤال : هل الموت وجودى أم عدى ؟ الموت وجودى عند الأشعرى فهو كيفية أى صفة وجودية تضاد الحياة . وهو عدى عند الزمخشري والأسفراينى أى عدم الحياة . فالتقابل بين الملكة والعدم . والموت صفة للميت كما أن الحياة صفة للحى ، البيجورى د ٢ ص ٦٠ — ٦١ .

(١٤٣) وهذا هو معنى آية « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون » (٣ : ١٦٩) . هم أحياء يرزقون يشتهون كما ترزق الأحياء بالاكل والشرب واللباس ، الاتحاف ص ١٤٨ — ١٤٩ .

(١٤٤) الموتى أحياء لانصال أرواحهم بأجسادهم . الشهداء أكمل حياة منهم لا والأنبياء أكمل حياة من الشهداء ، التحفة ص ٩٠ — ٩١ ، شرح الخريدة ص ٥٩ — ٦٠ .

حاجة والا وقعنا في نظرة حسية للامر بل تتحدد بالغاية أو الهدف الذي مات الشهيد لأجله . فهناك شهيد الدنيا الذي قاتل من أجل الغنيمة وهي ليست شهادة بل طمعا في الرزق وحبا في الدنيا وايثارا للمال خاسرة . وأنه ليس ماله بل مال الآخرين . وهناك شهيد الآخرة كالمطعون والمبطون . فهو مثل الاول في الثواب ولكن دونه في الحياة والرزق ولا تجرى عليه أحكام الشهداء في الدنيا فإنه يغسل ويصلى عليه . فهو شهيد لأنه مات مقتولا دون توقع ودون اعداد للموت اختطفه الموت اختطافا ، وانتزعت منه الحياة انتزاعا . يضاف الى ذلك قدر الآلام . وهناك شهيد الدنيا والآخرة ، شهيد الحرب الذي قاتل لأعلاء كلمة الله وهو أعلى الشهداء منزلة وأرفعهم درجة . وهو الذي يضحي بحياته في سبيل المدا والعقيدة (١٤٥) . وقد يكون كل من قتل ظلما فهو شهيد . وقد يكون كل من

(١٤٥) عند الاشاعة الشهادة كل من قتل مظلوما أو مات من بعض الامراض الخصوصية كالحرى والغريق وموت المرأة في طلقها . والشهداء نوعان ١ — شهيد يغسل ويصلى عليه وهو الذي مات حتف أنفه موتا أو جرح في قتال الكفرة أو أهل البغى أو مات في المعركة ب — شهيد مقتول في المعركة لا يغسل . واختلفوا في الصلاة عليه . عند الشافعى لا يصلى عليه وعند أبى حنيفة الصلاة عليه ، الاصول ص ١٤٣ — ١٤٤ ، وقد قيل شعرا في العقائد المتأخرة :

ووصف شهيد الحرب بالحيانة ورزقه من مشتهى الجنات

الجوهرة ص ٩٠ — ٩١ .

واختلفت المعتزلة في الشهادة على أربعة أقاويل : ١ — الصبر على ما ينال الانسان من ألم الجراح المؤدى الى القتل والعزم على ذلك وعلى التقدم الى الحرب والصبر على ما يصيبه . ب — الحكم من الله لمن قتل من المؤمنين في المعركة بأنه شهيد وتسميته بذلك د — الحصول لقتال العدو فإذا قتل سمى شهادة د — هم العدو قتلوا أم لم يقتلوا . هم الشاهدون لهم ولاعمالهم ، العدو المرضيون ، مقالات د ١ ص ٢٩٦ — ٢٩٧ ، وعند مجموع المعتزلة الصبر على الجراح والعزم على ذلك قبل وقوعه وليس قتل الكافر للمؤمنين شهادة . وعند المعتزلة بأسرها الا بشر بن المعتز وضرار بن عمر لا يحل لاحد تمنى الشهادة ولا أن يريدها ولا أن يرضاهما لأنها تغليب كافر على مسلم . وانما يجب على المسلم أنه يجب الصبر على ألم الجراح فقط اذا أجابته ، وعند الكرامية أن يصيب المؤمن من البلاء ما يوجب تكفير ذنوبه كلها ، الفصل د ٥ ص ٤٤ ، د ٣ ص ١١٩ .

صبر على الألم والقتال في الحروب هو الشهيد . وقد يكون الشهيد هو من جعل حياته شهادة على عصره مثل الشاهد العدل . فالشهيد هو الشاهد ، والشهادة تكون على العصر كما تكون بالنفس . الشهادة هي الصبر على البلاء والألم والجراح والمعاناة وليس مجرد القتل . الشهادة في الحياة وليست في الموت ، وشهادة الموت هي أعلى درجة من شهادة الحياة . ولكن هل تكون الشهادة أحيانا طمعا في الدنيا وتعويضاً عن الحرمان فيها ؟ فالشهداء في الغالب من الفقراء ، وغالبا ما لا يستشهد الغنى حرصا على ما لديه في الدنيا وعدم حاجته الى التعويض . الشهادة التضحية بالآل وإثارة للاكثر ، التخلي عن العارض بالبقاء على الجوهر . ومع ذلك فالشهادة في أعلى درجاتها هي من أجل تحويل العرض الى جوهر ، والطارىء الى دائم وذلك بمقاومة الظلم والظلمة من أجل تحقيق المثال في الواقع لا هروبا من الواقع أو تعويضا عن مآسيه ولا رغبة في المثال وهجر الواقع والتخلي عن المسؤولية عنه . فالشهادة ليست حكما من الله على الانسان بل هي الهدف الذي من أجله يضحي الانسان بحياته تحقيقا له ونصرة لمبدئه . وما دام الشهيد قد ضحى بكل شيء بحياته كلها فان ذنوبه في هذه الحالة تستدرك ، فان الشهادة أعلى درجة من درجات التوبة . تمتص الاعمال الجزئية داخل الفعل الكلى ، ويصبح الفعل الكلى حاويا لكل الاعمال الجزئية ، وربما دون ما حاجة الى قانون الموازنة والتكفير عن الجزء بالكل .

٢ - أحكام الاموات :

وأحكام الاموات أقرب الى علم الفقه منه الى علم أصول الدين أي الى علوم الفروع منها الى علوم الأصول . وتشمل حكم الكفن والمؤتة والغسل والدفن . ومنها حكم الديون والوصايا التي تقضى منهم . ومنها أيضا حكم الميراث . أما الكفن والمؤتة فمن رأس مال الميت كجزء من تصرفه الاخير وقبل الديون والوصايا والميراث . وان تطوع أجنبي بذلك أبقاء لتركته لديونه فانه يتم بموافقة ورثته . والتطوع خير وتعاون وبر الآخرين . وللمقطوع قضاء بعض الديون ارضاء للطرفين ، للميت وللحي على السواء أفضل من الكفن والمؤتة . فان لم يكن له مال فكفنه ومؤتته على

من كان ينفق عليه في حياته كرد للجميل وحسن للصنيع . فان لم يكن غنى بيت المال ، مال المسلمين ما يغنى عن الجميع . فالامة كفيفة بأبنائها في الموت ان تناسبتهم في الحياة . وكفن المرأة ومؤمتها على الزوج او عند ذوى الانساب منها . وان لم يكن لهاذا ولا ذاك او كانوا ولكن عن عجز غنى بيت المال غنى عن الجميع (١٤٦) . فمواراة الجسد التراب بكل مظاهر الاحترام والتكريم حق للانسان يقوم به الآخرون عنه ذوو القربى أو من ينوب عن الامة . واحترام الجسد امتداد لاحترام الانسان . واحترام الانسان حيا كجسد وحقه في المأكل والمشرب والملبس والمسكن حق ممتد منذ لحظة الموت في الغسل والكفن والمؤتة ، فلا تأكله السباع ، ولا يترك جيفة ، ولا يحرق فتذروه الرياح او يلقي به في البحر او يحنط حفاظا عليه من البلى أو يوضع رفاته في حائط . انما نشأ الجسد من الطين والى الطين يعود ، وخرج من الارض والى الارض يعود .

أما حقوق الآخرين فيتم ردها بالبينة وبشهادة الميت وقت الصحة ثم وقت المرض ثم باقرار الورثة بعد الموت (١٤٧) . وتقسم حقوق الآخرين طبقا لنسبة الديون اقرارا للمعدل وآداء للحقوق . فان كانت التركة تنفى بالديون ولا يفيض منها شئ قضيت . وان كانت تقصر عن الديون وكان صاحب الدين واحدا قضى اليه بعد الكفن والمؤتة . وان كانوا جماعة وكان بعضهم أولى من بعض كالمرتهن والمجنى عليه وراة السلعة بالعيب ونحوهم فهو مقدم فيما أولى به على غيره . فالحقوق أولويات . ورد الحاجة الى المرتهن أولى من تعويض المجنى عليه .

(١٤٦) كفن المرأة على الزوج عند أبى حنيفة وعند ذوى الانساب عند الشافعى ، الاصول ص ٢٠٠ — ٢٠١ .

(١٤٧) عند الشافعى لا فرق في رد الديون بين ما يثبت عليه بينة وما أقرب قبل موته . وقدم أبو حنيفة ما أقرب في حال الصحة على ما أقرب في حال المرض . والاجماع على أن ما أقرب قبل موته مقدم على ما أقرب الورثة بعد موته . الاصول ص ٢٠١ — ٢٠٢ .

م ٢٨ — النبوة — المعاد

وتعويض المجنى عليه أولى من رد السلعة المعابة . وان كانت ديونهم في الذمة ولم يكن بعضهم أولى من بعض قسمت التركة بينهم طبقا لمقادير ديونهم . فان لم تكن كافية قسمت التركة بينهم طبقا لنسب ديونهم . فان فضل شيء قضى كما أقر به الوارث . فحقوق الآخرين دين في رقبة الورثة . والورثة هم امتداد للميت وللوفاء بحقوق الآخرين .

أما الوصايا والعطايا فانها تقلل من حدة الميراث . فالمال للغير بصرف النظر عن الانساب والارحام وصلة الدم والقربة . فالوصايا الثلث . وللورثة رد ما زاد منها على ثلثى الباقي من التركة بعد المؤنة والديون (١٤٨) . أما العطايا في المرض فقد تكون من الثلث وقد تكون من رأس المال الا العتق في المرض فانه من الثلث (١٤٩) . وتقدم العطايا في المرض على الوصايا . وتقدم من كل واحدة منها ما قدمه اذا عجز الثلث عن الكل ، فارادة المحتضر وقرار آخر لحظة في حياته في النهاية له الاولوية على نسب التوزيع للتركة وكأن الانسان حتى آخر لحظة قادر على الفعل الارادى الخاص قبل القانون الصورى العام .

أما الميراث أى ما تبقى من التركة فليس هناك الا القانون الصورى العام طبقا لنسق القرابة . ولا تعنى القرابة هنا مجرد النسب والعصب والدم بل تعنى درجة الارتباط بالميت والشعور به ، الفرح بحياته والحزن بموته ، لا فرق في ذلك بين ذكر وأنثى ، بين الآباء والاجداد ، بين الابناء والاحفاد (النسب الطولى) ، ولا فرق في ذلك بين أبناء الاعمام أو العمات (النسب العرضى) . ولا فرق في ذلك بين الزوج والزوجة بحكم العشرة المشتركة التى تعادل حكم القرابة والرحم ، ولا فرق في ذلك بين العصبة

(١٤٨) هذا فى رأى الاكثرين ، الاصول ص ٢٠١ .

(١٤٩) عند الاكثرين العطايا التى فى المرض الذى مات منه من الثلث ولكنها عند أهل الظاهر من رأس المال الا العتق من المرض فانها من الثلث ، الاصول ص ٢٠١ .

والحلف ، بين الحر والمولى المعتق (١٥٠) .

أما الصدقة والدعاء والصلاة على الميت فان كل ذلك يدل على إمكانية استمرار فعل الإنسان حتى بعد الموت من خلال فعل الآخرين فيه وأثرهم عليه . كما أن الإنسان بعد وفاته يكون له أثره على الآخرين من خلال أفعاله وسننه وأعماله وأفكاره فكذاك للآخرين أثر عليه من خلال صدقاتهم ودعائهم وصلاتهم له . وهو حق الإنسان مردود اليه . فكما أدى الإنسان خيرا في حياته للآخرين فانهم يردون له الخير في مماته . فالصدقة تقع من الحي الى الميت ، وواجب الانا تجاه الغير ، واستمرار لفعل الميت وكأنه حي عن طريق الصدقة بصرف النظر عن يقوم بها كحركة جسدية . والدعاء ، دعاء الحي للميت ، يعنى استمرار حياة الميت واعطاءه فرصة أخرى للفعل هذا اذا كان دعاء للأحياء فعلا . أما اذا كان مجرد التعبير عن أمانى بصدق والتركيز على الاهداف بالقلب مما يخلق موضوعه الشعورى كشرط لايجزأه بالفعل ، فالدعاء للآخر يكون من هذا النوع ، استمرارا لأمانيه وتركيزا لقلب الآخر عليها من أجل ايجادها . أما الصلاة على الميت فهي أيضا استمرار لحياة الميت وأثره في الآخرين وكان الميت ما زال يعيش في مجتمع المؤمنين ودائرة الاصدقاء . كل ذلك يعنى التواصل لا الانقطاع . وبالرغم من أن الموت نهاية لفعل الفرد المباشر بالجسم الا أنه بداية لفعل الآخرين بالجسم امتدادا لفعل الميت واستمرارا لقصدته . وقد يحدث التواصل

(١٥٠) الميراث بالفرض والتعصيب . الفرد من ستة ! النصف والربع والثلث والثلثان والسدس . وأجمعوا على توريث عشرة من الذكور : ابن الابن وان سفل ، الاب والجد من قبل الام وان علا ، الاخ من أى وجه كان ، وابن الاخ لاب وأم أو لاب ، والعم لاب وأم أو لاب ، وابن العم لاب وأم أو لاب ، والزوج والمولى المعتق أو عصة من الذكور . وأجمعوا على توريث سبع من الاناث ، الام والجددة والبنت وبنت الابن والاخت والزوجة ومولاة النعمة . واختلفوا في ميراث ذوى الارحام . وفي مسائل كثيرة من فروع الفرائض من أنكرها منها شيئا مما أجمعوا عليه كفر ومن خالف فيما اختلفوا فيه لم يكفر ، الاصول ص ٢٠١ — ٢٠٢ .

بين الآخرين بصرف النظر عن المعتقدات النظرية . لذلك تجاب دعوة المظلوم حتى ينتصر من الظالم . ففى مقاومة الظلم واقامة العدل يتساوى كل الناس (١٥١) .

٣ — هل هناك ملاك للموت ؟

وعلى الضد من اعتماد علم أصول الدين على علم الفروع والوفاء بحقوق الميت يظهر علم أصول الدين على نحو غيبي خالص بالنسبة لملاك الموت . فنظرا لعظمة الموت وجلاله وهيبته كان الموت أصل نشأة الدين كله . ثم أصبح له ملاك كما أن لله ملائكة نظرا لعظمته وجلاله وكما أن للملوك أعوانا وزراء . لما كان الموت حدثا ضخما فى حياة الافراد والجماعات أصبح له ملك ، وتم تشخيصه بالخيال . وملاك الموت عزرائيل أى عبد الجبار (١٥٢) ، عظيم الهيبة ضخم البنيان ، رأسه

(١٥١) عند أصحاب الحديث والسنة الدعاء لموتى المسلمين والصدقة عنهم بعد موتهم تصل اليهم ، مقالات ح ١ ص ٣٢٣ ، وفى دعاء الاحياء للموت وتصدقهم عنهم نفع لهم ، الله يجيب الدعوات ويقضى الحاجات ، النسفية ص ١٥٠ ، صدقة الاحياء على الاموات ، الدعاء للموتى خصوصا فى صلاة الجنائز ، العمدة صدق النية وخلوص الطوية ، الصدقة عن موتى المسلمين والدعاء لهم ، ينفعهم الله بذلك ، الصلاة على من مات من أهل القبلة برهم وفاجرهم الابانة ص ١١ ، هل يستجاب دعاء الكافر ؟ هناك خلاف . وفى رأى البعض دعوة المظلوم وان كان كافرا تستجاب فالظلم العملى يجب الايمان والكفر النظريين ، التفتسازانى ص ١٥٠ .

(١٥٢) عزرائيل ومعناه الجبار ، وهو ملك عظيم هائل المنظر مفزع ، جدار رأسه فى السماء العليا ورجلاه فى تخوم الارض السفلى أى منتهاها ، ووجهه مقابل للوح المحفوظ ، والخلق بين عينيه ، وله أعوان بعدد من يموت ، فيرفق بالؤمن ، وبأبيه فى صورة حسنة دون غيره ، يخرجها ويأخذها بأذن ربه من مقرها أو من يد أعوانه ولو أرواح الشهداء ، برا وبحرا ، جميع أرواح الثقلين ، الملائكة والبهائم والطيور ولو بعوضة ، وعند المعتزلة لا يقبض الا أرواح الثقلين (الانس والجن) ، وعند المبتدعة لا يقبض أرواح البهائم الا أعوانه ، عزرائيل من رؤساء الملائكة ، سبه

في السماء العليا ورجلاه في تخسوم الارض السفلى ، ووجهه مقابل اللوح المحفوظ ، والخلق بين عينيه . وله أعوان بعدد من يموت . يرفق بالمؤمن ويعنف بالكافر . يظهر للمؤمن بصورة حسنة وللکافر بصورة بشعة . يقبض أرواح البشر ، الانس والجن ، ويقبض أعوانه أرواح البهائم والحشرات ! وهو من رؤساء الملائكة ، لا يجوز سبه ، بل ان سبه كفر . كان يأتي لقبض الروح جهارا . ولما تصور في صورة شخص لقبض روح موسى فثأ موسى عينه فلم يظهر منذ ذلك الوقت ولا يحكم على موسى لان موسى من الانبياء الحكام ! ثم أعاد الله عينه له . كان يقبض الروح بغير مرض فكثير سب الناس له فشكا الى الله فجعل الله الاعراض قبل الموت وعلة له يشغل الناس عنه . وهو آخر الملائكة موتا ، الملائكة يموتون بعد النفخة الاولى ويحيون قبل الثانية ! اذا جاء والعبد على عمل صالح يسهل الموت عليه . واذا جاءه وهو على السواك يسهل ايضا عليه وكان العمل الصالح يعادل السواك في الغم ! ومما يسهل الموت وما بعده من الاهوال صلاة ركعتين ليلة الجمعة بعد المغرب وقراءة سورة الزلزلة بعد الفاتحة خمس عشرة مرة ، فهي تعادل نصف القرآن . ويتضح من هذا كله أنها صور فنية للتعبير عن العظمة والهيبة والخشية والفرع والرغبة في الاطمئنان والتخفيف من آلام الموت .

كفر . كان يأتي لقبض الروح جهارا . ولما تصور بصورة شخص لقبض روح موسى فثأ موسى عينه فلم يظهر من ذلك الوقت . لا يحكم على موسى لان الانبياء أصحاب الاحكام . وسئل على : هل عادت عيناه ؟ قال نعم . والحديث في البخاري ! وكان يقبض الروح بغير مرض فكثير سب الناس له فشكى الى الله فجعل الله الامراض قبل الموت ليشفل الناس عنه . وهو آخر الملائكة موتا لان الملائكة يموتون بعد النفخة الاولى ويحيون قبل الثانية ، العقباوى ص ٥١ - ٥٣ ، مجيء الموت والعبد على عمل صالح يسهل الموت وكذلك السواك ! . ومما يسهل الموت وجميع ما بعده من الاهوال وغيره صلاة ركعتين ليلة الجمعة بعد المغرب ، وتقرأ بعد الفاتحة سورة الزلزلة خمس عشرة مرة ، وهي سورة تعدل نصف القرآن في رأى السنوسى ، البيجورى ص ٢ ص ٦٠ - ٦١ ، الحصون ص ٨٤ .

فاسمه يعنى العظمة والجبروت مما يتفق مع هيبة الموت . منظره مفزع تعبيرا عن خشية الانسان منه . جدار راسه فى السماء العليا ورجلاه فى تخوم الارض تعبيرا عن الضخامة وأنه يملأ الارض بجسده ومحيط بكل شئ بصرف النظر عن امكانية الحركة لمثل هذه الضخامة وعدم التناسب بين ملاك الموت وبين الانسان من حيث الحجم ، والتناقض بين المتناهى فى الكبر والمتناهى فى الصغر ، وعدم الاقتصاد فى الحجم ، وعدم التناسب بين الوسيلة والغاية ، بين الفيل والنملة . وان وجود وجهه فى مقابل اللوح المحفوظ تعبيرا أيضا عن الضخامة وعن العدالة ، فاللوح المحفوظ به كل شئ وكأن جبريل يقرأ منه آجال الناس وينفذ ما فيها من انقضاء للاعمار . وان أضواء الخلق بين عينيه يدل على أنه لا كم بعده . فالخلق عدد كبير ولكنه قادر على احتوائهم بين عينيه والاحاطة بهم حتى دون ذراعين وكأنه قادر على الاطاحة بهم اذا ما حرك الجفنين أو الرمش الواحد ! وهو بهذا الوصف رئيس الملائكة ، فالموت له الكلمة النهائية فى الحياة . وكيف يكون رئيسا على جبريل وهو حامل الوحي ومبلغ الرسالة ؟ وهل الموت أعلى قدرا من الوحي ؟ وكيف يكون الموت أعلى قدرا من الحياة لما كانت المحافظة على الحياة من ضمن مقاصد الوحي ؟ وهو آخر الملائكة موتا تعظيما واجلالا ، فالقائض على الارواح قادر على أن يكون أطول حياة من الآخرين . ومن الذى سيقبض روحه ؟ هل سيقبض روح نفسه ؟ هل سيميته الله ؟ ولا يجوز سبه احتراماً للموت ، فالجليل والعظيم لا يسب . ولكن الانسان القوى قادر على الوقوف أمامه وتحديه بل ومنازلته وفقه عينه كما فعل موسى القوى . واذا كان صاحب حكم فلا تثريب عليه ولا عقاب . فالانسان يقهر الموت لو كان قادرا عليه . وان إعادة الله لعينه من جديد لعود إلى الهيبة والاحترام له حتى تخشع له النفوس . والناس أكثر احتراما للمسمر من الاعور . ويتضح صراع الفكر العلمى مع الفكر الغيبى الاسطورى فى جعل الامراض سببا متوسطا بين الانسان وملك الموت حتى لا يسببه الانسان ويجعله مسؤولا عن انتهاء حياته . فينشغل الانسان بالمرض عن ملاك الموت أى بالعلم عن الدين ! ويتضح الاساس الانسانى فى نشأة الاسطورة فى سبب الانسان لملك الموت ثم شكاية هذا الاخير لله

ثم عقد المصالحة بين الاثنين عن طريق طرف ثالث وهو العلية . ولما كان للموت خشية ورهبة فان ملك الموت يظهر بصورة حسنة للمؤمن وبصورة كريهة للكافر كما أن ملك الموت يرق مع المؤمن في قبض روحه بينما يعنف مع الكافر وكان الحساب قد بدأ من قبل ، وكان الحكم بالثواب والعقاب قد صدر قبل الاتهام وقبل الدفاع وقبل الشهود وقبل المحاكمة ! وإذا كان العمل الصالح طريقا لتخفيف أهوال الموت بما في ذلك قراءة القرآن فلماذا سورة بعينها في وقت معين وكأن الامر مجرد حجاب أو أحجية أو تعويذة تقى الانسان من الشر ؟ وكيف يكون السواك على مستوى العمل الصالح وقراءة القرآن وهو اقل تقوى وصلاحا ومجرد اقتداء شكلى بعادات الرسول أو تمسك بنظافة الفم والجسد وطهارة الروح أولى ؟ وإذا كان ملك الموت قابضا لارواح البشر تركبها لهم بالرغم من صعوبة أن يتم ذلك كله في وقت واحد وفي مكان واحد لعديد من الناس يموتون في وقت واحد في أماكن مختلفة فان أعوانه يقبضون ارواح البهائم والحشرات مع أنها غير مكلفة . لا تفرح لثواب ولا تخشى عقاب (١٥٣) . ملك الموت اذن صورة فنية تعبر عن هموم الانسان نحو

(١٥٣) أعوان عزرائيل الملائكة الذين يعينونه في جذب الروح من البدن حتى تقرب فيتناولها أى أن الروح جوهر ، العقباوى ص ٥١ — ٥٣ ، عزرائيل يقبض ارواح الخلائق ، أى كل ما له روح ولو قملة أو بعوضة أو برغوتا ولا تأثير له في ذلك ، الجامع ص ١٧ ، القابض للروح هو الله وأرواح البهائم والطيور وغيرهم ولو بعوضة ، عبد السلام ص ١٣١ — ١٣٢ ، يقبض الارواح ويخرجها من مقرها ، الحصون ص ٨٤ ، اذا انقضى أجل الانسان قبض روحه الملك الموكل بقبض الارواح ، ملك من اكابر الملائكة ، عزرائيل يقبض الروح أى يخرجها من مقرها ، الحصون ص ٨٦ ، وقد أنكر جهنم ملك الموت الذى يقبض الارواح ، التنبيه ص ٩٩ — ١٢٣ ، وعند المعتزلة يقبض ارواح البهائم بل أعوانه ، نزع أعوانه لها من العصب والعظم والعروق ثم اسناد المتوفى اليه ، البيجورى ج ٢ ص ٦٠ — ٦١ وقيل شعرا فى العقائد المتأخرة :

وملك الموت لكل حى يقبض روحه على الرضى
الوسيلة ص ٩٤ — ٩٥ .

الموت . وهى أبلىغ فى التعبير والتأثير من مجرد الوصف العلمى أو التنظير
العقلى لواقعة الموت .

سادسا : حياة القبر .

بعد الموت تظهر أمور المعاد أو الآخريات بالمعنى الدقيق ابتداء
من حياة القبر . فبمجرد دفن الميت ومواراة الجثة التراب هل ينتهى كل
شئء انتظارا ليوم البعث والنشور ابتداء من علامات الساعة حتى يوم
الحساب واستحقاق الإنسان الثواب والعقاب ، الجنة أو النار ؟
ان حياة القبر غيما يبدو هى حياة متوسطة بين الموت الاول والحياة
الثانية ، استمرار للحياة الاولى فى القبر قبل أن يموت الإنسان ميتة
ثانية هى الميتة الدائمة حتى يوم البعث ويوم الحساب وتسمى حياة
البرزخ ، أى الانتقال من الحياة الى الموت عن طريق حياة ثانية مؤقتة .
ومع أنه لفظ قرأنى الا أن استعماله كثر عند الصوفية فى وصفهم لعوالم
الروح . حياة القبر اذن من آمبور المتوسطة بين الدنيا والآخرة . وقد
كثرت الإشارة إليها فى العقائد المتأخرة أو فى الشروح المتأخرة على العقائد
المتقدمة . ثم تحول بعد ذلك الى موضوع مستقل يعمل فيه الخيال الشعبى
بحرية تامة بصرف النظر عن علم أصول الدين (١٥٤) .

(١٥٤) ذكر لفظ « برزخ » فى القرآن مرتين « ومن ورائهم برزخ الى
يوم يبعثون » (٢٣ : ١٠٠) ، « مرج البحرين يلتقيان ، بينهما برزخ
لا يبغيان » (٥٥ : ٢٠) ، فالمعنى الاول أقرب الى حياة القبر لانه يشير
الى الزمان فى حين أن المعنى الثانى يشير الى الدنيا لانه يشير الى المكان
بصرف النظر عن التأويلات الروحية عند الصوفية ، وقد وردت الاحاديث
المتظاهرة فى المبنى ، المتواترة فى المعنى فى تحقيق أحوال البرزخ والعقبى
استوفها السيوطى فى كتاب « شرح الصدور فى أحوال القبور » وفى
« البدور السافرة فى أحوال الآخرة » ، يعرضون على النار صباحا ومساء
قبل يوم القيامة وذلك فى القبر . ومعنى عرضهم على النار احراقهم بها
الى يوم القيامة وذلك لارواحهم ، شرح الفقه ص ٩٠ ، ونهوض الشروح
المتأخرة على العقائد المتقدمة هو شرح الفقه للقسارى على الفقه الأكبر
لابى حنيفة ، أحوال القبر مما هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة ، التفتازانى
ص ١١٣ .

البرزخ اذن هو الحياة المتوسطة بين الموت والبعث تتراءى فيه احوال القيامة قبل البعث ، تعرض النار على الكفار . ولكن لماذا لا تعرض الجنة أيضا على المؤمنين لينعموا بريحها ويتنشقون نسيمها كما يتألم الكفار من لهيب النار ؟ وهل في القبر زمان ، فيعرض فيه المولى على النار صباحا ومساء ؟ وكيف تعرض النار على الكفار والجنة على المؤمنين ، والحساب لم يتم بعد ، ولم يحدث دفاع ، ولم ينطق حكم ، ولم يوقع جزاء ؟ ربما هى بقايا العقائد القديمة في حياة القبر كما هو الحال في تاريخ البشرية عند بناء الاهرام كسكن للموتى وتحنيط الاجساد ووضع الطعام والشراب والحلى معه حتى تنعم الروح حين تعود الى الجسد . وربما هى رغبة في قهر الموت واستمرار الحياة تخفيفا لآلام القبر وحرصا على راحة الميت وما زالت ذكراه حية في الازهان ، والدموع في الاجفان ، رغبة في الاتصال ، اذ لا تعقل هذه الفجوة بين الموت والبعث بين الفناء والخلود .

١ — هل تعود الروح ؟

ولكن افتراض حياة في القبر يتطلب عودة الروح الى الجسد . فهل تعود الروح الى الجسد بعد مفارقتها ؟ وماذا تفعل الروح اذا عادت ولم تجد جسدا موارى في التراب كما هو الحال في الغريق الذى طواه اليم أو الجسد الذى أكله السبع أو الذى مزقته السيوف اربا اربا أو الذى حرقته النار فصار رمادا ؟ أين تعود الحياة ؟ هل تعود الاجزاء الى الجسد حتى يكتهل ثم يعود اليه الروح أم تعود الروح الى الاجزاء المنثقية ؟ وماذا لو كان الجزء المتبقى هو اليد أو الاصبع دون القلب أو الرأس أو اللسان ؟ (١٥٥) لقد رأى القدماء أن الحياة ترد الى « عجب الذنب » وهو

(١٥٥) عند الاشاعرة اعادة الروح الى جسد العبد في قبره حق ،
الفقه ص ٩٠ أن صحت الاخبار في عذاب الارواح فان الحياة ترد الى أقل

آخر سلسلة في العمود الفقرى من اسفل والتي منها يخرج ذيل الحيوان . فهو الجزء من الجسد الذى لا يفنى ولا يأكله التراب ، ومنه يبدأ الخلق الثانى والبعث . وهو المكان الذى يجمع بين الصلب والترائب والذى فيه يتكون المنى ويحفظ ، وهو ماء الحياة الذى منه يبدأ الخلق والتكوين فى الارحام . وكيف يعذب أو ينعم « عجب الذنب » دون أن ترد فيه الحياة ؟ وكيف ترد الحياة الى العظام قبل أن يكسوها اللحم وتسرى فيه الدماء ؟ وقد يؤجل رد الحياة الى « عجب الذنب » الى البعث والنشور قبل الخروج من القبور ليوم الحساب . وهل يظل النخاع فى « عجب الذنب » ولا يجف حتى تبدأ منه الحياة من جديد ؟ (١٥٦) وكيف ينعم أو يتألم « عجب

جزء لا يتجزأ من الجسم فهو يعذب به . وردها أو تعلقها الى جسده جميع أجزائه أو ببعضها مجتمعة أو متفرقة ، الانصاف ص ٥١ . اتفق أهل الحق على أن الله يخلق فى الميت نوع حياة فى القبر قدما يتألم أو يتلذذ ، ولكن الخلاف هل يعاد الروح اليه ؟ المنقول عن أبى حنيفة التوقف الا أن كلامه يدل على إعادة الروح اذ جواب الملكين فعل اختياري لا يتصور بدون الروح . وقيل قد يتصور مثل خروج روح النائم وهو متصل بجسده حتى يتألم فى المنام ويتنعم . واختلفوا فى أنه بالروح أو بالبدن أو بهما وهو الاصح منهما الا أننا نؤمن بصحته ولا نشغل بكيفيته ، شرح الفقه ص ٩٠ — ٩١ . ليس بعجب من قدرة الله أن يقيم بالميت نوع حياة بدون إعادة الروح اليه ، التفتازانى ص ١١٣ . اتفق أهل الحق أن الله يعبد الى الميت فى القبر نوع حياة قدما يتألم ويتلذذ ويشهد بذلك الكتاب والاخبار والآثار . وتوقفوا فى هل يعاد الروح اليه وما يتوهم به من امتناع الحبة بدون الروح وإنما ذلك فى الحياة الكاملة التى تكون معها القدرة والامعـال الاختيارية . واتفقوا على أنه لم يخلق فى الميت القدرة والامعـال الاختيارية ، الدر ص ١٦٧ — ١٦٨ .

(١٥٦) ترد الحياة الى عجب الذنب . فهو يعذب أو ينعم خبر صحيح ولكن ليس فيه أنه يحيا ولا أن يعذب وينعم . والحديث يعنى أنه لا يفنى ويأكله التراب ، وأنه منه ابتداء المرء ومنه نشأته ثانية ، الفصل ج ٤ ص ٩٠ — ٩١ . فالله لا يبدأ البعث من لا شيء بل من عجب الذنب الذى

الذنب « وهى عظام نخرة ليس بها جهاز عصبى للآلام والاحساس ان لم ترد اليها الحياة ؟ وهل تألم العظام الحية ونخاعها بها طرى لم يجف . مد ؟ وهل اللذة والالام يحدثان فى العظام ويتحولان الى ادراك يتم المقصود بهما فى عبدة الانسان وجزائه على الاعمال ام مجرد لذة والم لموضوع طبيعى غير مدرك لا اعتبار له ولم يفعل شيئا بفردده بل كان مجرد آلة لانسان عاقل ومريد باختيار ؟ واذا ما تحلل البدن غاين تعود الروح قبل ان بحى الله العظام وهى رميم يوم البعث والنشور ؟ ومتى تعود الروح الى الجسد ؟ هل تعود بمجرد مواراته التراب ووضعها فى اللحد وطيه فى القبر اى بعد الموت مباشرة والجسد مازال طريا حيا ، به لحم ودم وعظم وقبل ان يتساقط الجلد وتتشقق الرأس ، ومازال بالجسم بعض مظاهر الحياة ام بعد ان يتحلل ويبلى وتأكله الديدان ؟ وهل ستنتظر الروح قبل ان تعود تحول الجسد وفناءه حتى تعود اليه وتحياه ؟ وكم من الوقت تظل حياة القبر قبل ان يبدأ الموت الثانى انتظارا للبعث والنشور ؟ وهل تحفظ الروح الجسد من البلى اذا ما عادت اليه ؟ وهل تحرك الروح الجسد وتجعله قادرا على الكلام ؟ يبدو ان عودة الروح الى الجسد الفرض منها الرد على

لا يبلى ولا يعدم فيخرج الانسان من القبر بعد الاحياء برد الروح فيه ، شرح الخريدة ص ٥٣ — ٥٤ ، المطيعى ص ٦٥ — ٦٦ . وقد قيل فى العقائد المتأخرة :

والروح مؤذن محتسب اذ انه كذاك عجب الذنب
عجب الذنب كالروح لكن صححا المزنى للبلا وضحا
الوسيلة ص ٩٣

وكل شئ هالك قد خصصا عمومها فاطلب لما قد لخصرا
الجوهرة ج ٢ ص ٦٢ — ٦٤

وهى عظيمة كالخردلة فى آخر سلسلة الظهر فى العصعص مختص بالانسان كفر الذنب للدابة . وهناك قولان : الاول انه يفنى والثانى انه لا يفنى ، عبد السلام ص ١٣٣ .

الاسئلة التى يلقيها الملكان ، فتانا القبر ، وكأن دور الانسان فى الاجابة فحسب دون القاء أى سؤال أو اعتراض ! (١٥٧) وما الفائدة من جواب المؤمن أو الكافر وقد انتهى العمر ، وانقطع التكليف ؟ وقد سجل كل شىء من قبل ولا داعى لاجابات نظرية اضافية وأعمال الانسان فى دنياه خير اجابة على نظره . وهل النظريات أفعال ؟ وكيف يصير الكافر على كفره وقد علم أن الامر جد ، والمعاد حق ولا يأخذه فرصة للتوبة ؟ وهل المقصود من السؤال الامتحان والاختبار لوجود فرصة للاختيار ومراجعة المواقف ؟ وكيف يتكلم المؤمن وينطق بالشهادتين ؟ وما الفائدة من ذلك وأعماله فى الدنيا خير شاهد على ايمانه من قبل ؟ وماذا لو أخطأ فى الاجابة من هول الموقف ومن الظروف غير العادية التى هو فيها ؟ وماذا عن الكافر صاحب الاعمال الحسنة ولكن فى اطار نظرى مخالف ؟ وماذا يقول المؤمن العاصى الذى يجيب صوابا نظرا ! ولكن أعماله مخالفة لاجاباته ؟ وماذا يقول الحكيم المتأول صاحب العمل الصالح ؟ وماذا يقول اليهودى والنصرانى الذى اهتزت تصوراته فى التوحيد والعدل ؟ وماذا يقول اللا أدرى أو الشاك أو الملحد ؟ وكيف يتحدث الابكم ؟ لا يتضح الهدف من اعادة الروح الى الجسد . أهو المعرفة النظرية أم التعذيب والتنعيم ؟ هل مجرد الاجابة على سؤال الملكين أم الجزاء ، ثوابا كان أم عقابا ؟ يبدو أن الهدف من اعادة الحياة الى المادة يكون بالقدر الذى يمكن به سؤال الملكين وعذاب القبر أكثر من نعيمه وليس لباقى الاعمال الاختيارية . وبطل الميت فى قبره دفينا بلا حرية فى أسئلته أو فى أفعاله . وقد كان من قبل سجيننا حيا وهو الآن سجين ميت ، شقاء فى الحياة وعذاب فى المات ! لذلك قد يكون من الاسلام عند البعض الآخر أن تكون حياة القبر بالروح لا بالبدن وأن يكون السؤال والعذاب بالروح لا بالبدن . ويخلق ذلك اشكالا آخر وهو مستقر الارواح . أين كانت الروح قبل

(١٥٧) ويجب أن يعلم كل ما ورد به الشرح من رد الروح الى الميت عند السؤال ص ٥١ ، اعادة الروح فيقول المؤمن ربى الله ودينى الاسلام ونبى محمد . ويقول الكافر ها . ها لا أدرى ! وفى المسألة خلاف عند المعتزلة وبعض الروافض ، شرح الفقه ص ٩٠ .

أن تأتى الى القبر ؟ وهل للروح مكان ننقل منه أو اليه ؟ ولماذا تعود الروح الى القبر بالذات حيث يرقد الجسد وهى ليست فى حاجة اليه وقد كان يمكن للمساءلة والعذاب أن تنما خارج القبر ؟ قد يكون الامر كله مجرد خيال شعبي يقوم على شدة الارتباط بالموتى الاعزاء وكما ظهر فى تاريخ الفكر البشرى ابتداء من عبادة الموتى وأرواح الاسلاف واعادتها وزيارتها ثم بنساء الاهرامات وتحنيط الجثث والاعداد للحياة الاخرى باعتبارها استمرار للحياة الدنيا . وقد تكون حياة القبر المرحلة الثالثة فى تاريخ البشرية ، مرحلة متوسطة بين الموت والحياة حتى تأتى مرحلة رابعة وأخيرة تكون الكلمة فيها للعلم (١٥٨) .

٢ - أين مستقر الارواح ؟

إذا كانت الروح تعود الى الجسد فهى تنتقل من مكان الى مكان . وبالتالي يبرز سؤال : أين مستقر الارواح ؟ وهل هناك تصور مكانى لها ؟ وإذا كانت الاجساد مطمورة فى القبور فالارواح لابد وان تكون فى مكان ما . وتتراوح التصورات لمستقر الارواح بين التصورات المكانية الحسية الفجة وبين التصورات المكانية الروحية التى تتناسب مع موضوعها . فقد تكون الارواح فى بئر أو فى صناديق الجابية . فإذا كانت أرواح الكفار فهى فى بئر وان كانت أرواح المؤمنين فهى فى الجابية أى فى مكان أفضل . روح الكافر فى مكان عميق مغلق مظلم فى حين أن روح المؤمن فى مكان مسطح مفتوح منير . وهو أقرب الى التصورات القديمة عند شعوب المنطقة (اليونان والرومان) ودياناتها (اليهودية والنصرانية) . وقد تكون

(١٥٨) ينكر ابن حزم هذه « الخرافات » . فلم يأت قط عن الرسول فى خبر صحيح أن أرواح الموتى ترد الى اجسادهم عند المساءلة ... ان هذه الجثث ليست بشيء وأن الارواح عند الله . الارواح باقية عند الله والجثث ليست بشيء . الحياة مرتان والوفاة كذلك . صح عن النبی أنه رأى موسى قائما فى قبره يصلّى ليلة الاسراء وأخبر أنه تاه فى السهء السادسة أو السابعة وبلا شك أنه رأى روحه . وأما جسده فموارى التراب بلا شك . فعلى هذا كان موضع كل روح يسمى قبرا . افتعذب الارواح حينئذ وتسأل حيث كانت ؟ ، الفصل ج ٤ ص ٨٩ - ٩٠ .

الارواح على أفنية قبورها تحوم حولها وتدور فيها سواء كان الفناء مفتوحا أو مغلقا ، عازيا أم مستورا . وهو تصور أقرب الى طبيعة الروح الطائر الذى يحتاج الى مكان فسيح مفتوح حتى تسهل الحركة فيه . وفى هذه الحالة ألا تخطيء الارواح قبورها أو تكون أقرب الى الحمام الزاجل الذى يخطيء منطلقه وهدمه ؟ وهل تظل الارواح طائرة فوق أفنية قبورها ليل نهار أم تهدأ أحيانا وتستقر فى مكان ألصق الى الارض ؟ فإذا ما عادت الحياة الى القبر هل تهبط الارواح من الافنية الى اقبية ثم اذا ما انتهى السؤال والعذاب تصعد من جديد الى الافنية وتظل هكذا الى يوم البعث والنشور ؟ (١٥٩) . وقد تكون الارواح فى مكان روحى متسق مع طبيعتها وهو أقرب الى الزمان منه الى المكان ، وهو البرزخ الذى تم فيه « عهد الذر » . فقد خلق الله الارواح جميلة وهى نفس الانفس العاقلة الحاسة وأخذ عهدها وشهادتها وهى مخلوقة مصورة عاقلة قبل أن يأمر الله الملائكة بالسجود لآدم وقبل أن يدخلها فى الاجسام والاجساد يومئذ تراب وماء ثم أقرها حيث شاء ، وهو البرزخ والذى ترجع اليه بعد الموت . ولا يزال يبعث منها الى الاجساد المتولدة من المنى المنحدر من أصلاب الرجال فى أرحام النساء ثم يتم امتحان الناس واختيارهم الدنيا . وبعد الوفاة تعود الارواح الى البرزخ الذى منه أتت . رآها الرسول ليلة الاسراء والمعراج عند السماء الدنيا ، ارواح أهل السعادة على يمين آدم وارواح أهل الشقاء على يساره عند « منقطع العناصر » . وهنا يتم الخلط بين الزمان والمكان فالبرزخ زمان ومنقطع العناصر والسماء الدنيا مكان . وتعود الارواح من جديد الى الاجساد من البرزخ الى القبور يوم البعث والنشور وحين قيام الساعة وهى الحياة الثانية . فالحياة الثانية ليست فى القبر بل استعداد لليوم

(١٥٩) اختلف الناس فى مستقر الارواح على الرغم من بطلان قول أصحاب التناسخ . ذهب قوم من الروافضى أن ارواح الكفار ببرهوت وهو بئر بحضرموت ، وأن ارواح المؤمنين بهوضع آخر قد يكون هو الجابية . وذهب عوام أهل الحديث الى أن الارواح على أفنية قبورها ، الفصل ج ٤ ص ٩٠ - ٩١ .

الآخر . وتنقسم الارواح فريقين ، السعداء على يمين آدم والاشقياء على يساره وهو تصور مكاني . كما تعجل ارواح الانبياء والشهداء والسعداء الى الجنة وتتباطأ ارواح الاشقياء الى النار وهو تصور زماني . وان تصور البداية بالعهد قبل الاجسام يجعل من الصعب تصور امكانية الخطأ والا كانت الاجساد اقوى من الارواح ، مصدرا للنسيان ، نسبان العهد وانكارا للشهادة (١٦٠) . ان الحكمة من الاسراء هي التدليل على امكانية تحويل عالم الغيب الى عالم شهادة يمكن رؤيته اى ادراكه بالحواس ومعايشته بالتجربة . ولا يمكن تأويل « عهد الذر » علم انه عهد التزام بالطاعة والا كان حجة للبشر لا عليهم واسقاطا للامر والا لما وجد على الارض الا مؤمن (١٦١) . لذلك يأتى التصور الآخر للروح على

(١٦٠) عذ ابن حزم خلق الله الارواح جملة وهى الانفس العاقلة الحساسة واخذ الله عهدها وشهادتها ، وهى مخلوقة مصورة عاقلة قبل أن يأمر الملائكة بالسجود لآدم وقبل ان يدخلها في الاجسام والاجساد يومئذ تراب وماء ثم اقراها حيث شاء وهو البرزخ الذى ترجع اليه عند الموت . لا تزال يبعث فيها الجيلة بعد الجيلة فينفخها في الاجساد المتولدة من المني المنحدر من اصلاب الرجال وارحام النساء فيملوهم الله في الدنيا ثم يتوفاه فترجع الى البرزخ الذى رآها فيه الرسول ليلة الاسراء عند السماء الدنيا . ارواح اهل السعادة يمين آدم وارواح اهل الشقاء على يساره وذلك عند منقطع العناصر . وتعجل ارواح الانبياء وارواح الشهداء الى الجنة . ولا تزال الارواح هناك حتى يتم عدد الارواح كلها بنفخها في اجسادها ثم برجوعها الى البرزخ فتقوم الساعة ويعيد الارواح ثانيا الى الاجساد وهى الحياة الثانية ويحاسب الخلق ، ففريق في الجنة وفريق في السعير مخلصين ابدا . اما ارواح الانبياء فهم مقربون في جنات النعيم وأنهم غير أصحاب اليمين . أخبر النبى انه رآهم في السموات ليلة اسرى به وكذلك الشهداء أيضا في الجنة ، فان قيل : كيف يخرج الانبياء والشهداء من الجنة لحضور الموقف يوم القيامة ؟ قيل : لا يدخل الجنة احد ثم يخرج منها قبل يوم القيامة . فقد خلق الله فيهما آدم وحواء وأخرجهما الى الدنيا . والملائكة في الجنة يخرجون منها برسالات الى الرسل والانبياء الى الدنيا . وقد أجمع المسلمون على أنكار خروج من دخل الجنة الى النار . من دخلها تفضلا لا يخرج منها ابدا ، الفصل ج ٤ ص ٩١ — ٩٣ .

(١٦١) رفض ابن حزم تأويل الاشاعرة العهد الماخوذ من آية

انه عرض في مقابل هذا التصور الماهوى على انه جوهر . فالروح عرض لا يبقى وقتين ، يعود ثم ينفى آلاف المرات في الثانية الواحدة . هو روح متجدد ، صيرورة الحياة والموت ، انتقال من الوجود الى العدم ومن العدم الى الوجود (١٦٢) . وهو تصور اقرب الى التصور العلمى القائم على التوحيد بين الروح والمادة . فاذا كان التصور الاول يقوم على ثنائية الروح والبدن والتمييز بينهما ومفارقة أحدهما للآخر فان التصور الثانى يقوم على التوحيد بين الروح والبدن وعلى أحادية النظرة للانسان . وما الروح والبدن أو الحياة والموت الا حالتان يتبدل عليهما الانسان وينتقل من احدهما الى الاخرى . وفي مقابل هذين التصورين الميتافيزيقيين تركز احدى الحركات الإصلاحية الحديثة على تحريم زيارة قبور الصالحين والاولياء دون الدخول فى المتاهات القديمة اما لقصورها الفكرى أو لتركيزها على السلوك العلمى للمسلمين . فالموت ظاهرة اجتماعية ، والترك بالقصور وزيارتها تخل عن الاعتماد على النفس وشرك بالتوحيد وانكار للعدل أى لقدرة الانسان النظرية والعملية (١٦٣) .

« واذا اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا انما أشرك آبائنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون » (٧ : ١٧٢ — ١٧٣) ، ان « اذ » بمعنى « اذا » لانها دغوى بلا دليل ، ولا تقوم على سند من اللغة والتأويل لا بعقل ، ويكون حجة للبشر لا عليهم لانه اسقاط للامر ولانه ينتج عنه انه لا يوجد على الارض الا مؤمن . وقد أخبرنا الله عما فعل ودلنا على أن الذكر يعود بعد فراق الروح للجسد كما كان قبل حلوله فيه . فأخبرنا أنه أقام علينا الحجة بهذا الاشهاد كراهية أن نقول يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين . فصح أن الاشهاد قبل هذه الدار وقبل يوم القيامة . الفصل ج ٤ ص ٩٢ — ٩٣ .

(١٦٢) عند أبى الهذيل العلاف وبعض الاشعرية الارواح أعراض تنفى ولا تبقى وقتين فاذا مات الميت فلا روح هناك أصلا . روح الانسان الآن غير روحه قبل ذلك ، وأنه لا ينفك تحدث له روح ثم تنفى ثم روح ثم تنفى وهكذا أبدا ، وأن الانسان يبدل ألف ألف وأكثر في مقدار أقل من ساعة زمنية ، الفصل ج ٤ ص ٩٠ — ٩١ .

(١٦٣) هذا هو الحال عند محمد بن عبد الوهاب . فهو يشير الى

٣ — هل هناك سؤال للملكين ؟

وسؤال الملكين أو جوابهما نيابة عن الانسان نتيجة عودة الروح الى الجسد . فلا حساب ولا سؤال أو جواب بدون حياة . وقد يكون الهدف من اعادة الروح الى الجسد هو سؤال الملكين للميت في قبره وامتحانه فيه واستنطاقه مكنون نفسه قبل يوم الحساب . وقد يكون الهدف من السؤال هو اعادة الروح الى الجسد واثبات حياة القبر . وبالتالي يتردد الانسان أيهما علة وأيهما معلول ؟ هل اعادة الحياة الى الجسد من أجل السؤال أم أن السؤال من أجل اعادة الحياة الى الجسد ؟ وقد تعود الروح الى الجسد دون أن يحيا الانسان من جديد حياة اليقظة بل يكون أشبه بحلم النائم . فاذا ما تيقظ الانسان كلية فقد يعارض وقد يفعل وقد يختار . والنوم مودة صفري والموت نومة كبرى . واذا ما عادت الروح الى أجزاء الجسد وليس جله فكيف تتكلم أجزاء الجسد التي دفع الله بالحياة فيها ؟ كيف يتكلم القلب وحده بلا لسان وشفتين ؟ هل هناك لغة غير منطوقة بلا لسان وصوت وفم وبلا عقل وذهن وادراك ؟ وقد ترد الحياة الى النصف الاعلى لأن بها الرأس والفهم ومعظم الحواس دون النصف الاسفل . وكيف يمكن احياء جزء وترك الباقي ؟ اليس الوعي كيفا خالصا دون كم ؟ وهل يتجزأ الوعي الخالص أو يوجد في مكان ؟ فان استعصى السؤال للبدن فانه يكون للروح . فالسؤال في هذه الحالة لا يتطلب عودة الروح الى الجسد بل مجرد عودة الروح . والسؤال للروح الخالص أفضل من سؤال الجسد الميت .

مضرة العكوف على القبر لأجل عمل صالح ، وبسبب الرافضة وقع الشرك وعبادة القبور وهم أول من بنى عليها المساجد ، باب ما جاء في التخليط فيمن عبد الله عند قبر رجل صالح فكيف اذا عبده ؟ ، نهى الرسول عن ذلك في آخر حياته ولعن من فعله « أخشى أن يتخذ مسجدا » ، باب الفلو في قبور الصالحين يصيروها أوثانا تعبد من دون الله مع قبور الانبياء . لعن من أسرجها ، النهى عن زيارة قبره والاكثر منها ، الكتاب ص ٤٥ — ٥٦ .

والامثل هو سؤال الروح في البدن بشرط عودة الروح وحضور البدن .
ومن أين تأتي الروح والى أين تعود ؟ هل تأتي من البرزخ وتعود الى القبر ؟
وأين مستقر الارواح (١٦٤) ؟

والآن لماذا يسأل المكان والميت الحى يجب ؟ وهل يقتصر نور
الانسان وهو في هذه الظروف غير العادية على الاجابة ؟ ان السؤال
اقصى من الجواب ، والجواب مشروط بالسؤال . السؤال يدل على قوة
السائل في حين أن الاجابة تدل على ضعف المجيب . لذلك كان السؤال
والجواب اقرب الى الاستجواب كما يتم في اقسام الشرطة لتحرير المحاضر
أو في أجهزة المخابرات للتعرف على الجناة . وهل هناك اعتراضات
وشهود ؟ هل هناك تسجيل وتدوين ؟ هل هناك تسجيل للحساب ،
مناقشة وردود واعتراضات ؟ وما الهدف من السؤال وكل الاجابات معروفة
سلفا قد تم تدوينها في صحائف الاعمال في الدنيا وتعرض على الانسان
في الآخرة فيأتيها المؤمن بيمينه والكافر بشماله ؟ فاذا كان حساب المناقشة
وطلب العلية أهم من حساب العرض الاخبارى الخالص يكون سؤال

(١٦٤) اختلفت الفرق في منكر ونكير : هل يأتيان الانسان في قبره ؟
اثبتهما أهل الاستقامة وأنكرهما أهل الاهواء ، مقالات ج ٢ ص ١٤٧ ،
سؤال منكر ونكير ثابت بالدلة السمعية ، النفسية ص ١١٢ ، كل ما ورد
في الشرع ، سؤال منكر ونكير ، كل ذلك حق وصدق يجب الايمان به والقطع
به لان جميع ذلك غير مستحيل في العقل ، الانصاف ص ٥١ — ٥٢ ، كل
ما ورد في الاخبار عن الامور المستقلة في الآخرة مثل سؤال القبر ... حق
يجب الاعتراف به واجراؤها على ظاهرة اذ لا استحالة في وجودها ،
الملل ج ١ ص ١٥٧ ، باب في احكام الآخرة المتعلقة بالسمع . منها مسألة
منكر ونكير . والذي صار اليه أهل الحق اثبات ذلك فانه من جوازات
العقول ، والله مقتدر على احياء الميت وأمر الملكين بسؤاله عن ربه ورسوله
وكل ما جوزه العقل وشهدت له شواهد السمع لزم الحكم به . يقع السؤال
على أجزاء وملهمها الله من القلب أو غيره فيحييها ، ويتوجه السؤال عليها
وذلك غير مستحيل عقلا وشهدت به قواطع السمع ، والانكار مثل انكار
رؤية الرسول والملائكة مع جلوسه بين أظهرهم ، الارشاد ص ٣٧٥ —
٣٧٦ ، وقال ابن حجر : تعاد الروح الى نصفه الاعلى فقط . وغلط من
قال يسأل البدن بلا روح كمن قال تسأل الروح بلا بدن ولكن ان عادت

الملكين في القبر أهم من الحساب الختامي . ولماذا حساب المناقشة المبدئي والله وملائكته يعلمون الرد ، وكل شيء لديهم في لوح محفوظ ؟ لماذا السؤال والاجابة عليه معروفة سلفا ومدونة في صحائف الاعمال ؟ الا يعرف الملائكة الاجابة قبل السؤال ؟ اذن يكون السؤال في هذه الحالة أقرب الى الامتحان الكاذب أو الاختبار الخادع لانه لا توجد غرصة للمراجعة أو التعلم أو التوبة . واذا كانت الحكمة من السؤال اظهار المؤمنين من بين العصاة ، اليس ذلك معروفا من قبل ؟ وهل يحتاج الله الى أن يتباهى أمام الملائكة بالمؤمنين ؟ وهل من صفات الله أن يفضح الكافرين أمام الملائكة أم ستر عيوبهم ؟ وكيف يفضح الله الكافرين أو يشمت فيهم أمام الملائكة والزمان ما زال ، والميت في القبر ، والصلاة على الميت والدعاء له مستمر من الآخر ، ويوم البعث لم يحن بعد ؟ الا يصيب ذلك المؤمن بالغرور والكافر بالحسرة ؟ وماذا عن دفاع الكافر بأنه مازال في القوس منزع ؟ وكيف يصدر الحكم عليه قبل الدفاع ويدان قبل المرافعة ؟ ان هذا لاشبه بالحساب قبل يوم الحساب وتمرين عليه ، بتمثيل حساب قبل الحساب النهائي الفاصل . والا فكيف يبدأ الحساب قبل قيام الساعة ؟ هذا هو هم الساعة قبل الاوان . يتراءى المستقبل في الحاضر كما يتراءى الحاضر في الماضي . والعجيب أنها كلها أسئلة نظرية خالصة عن التصورات والمعارف وليس أسئلة عملية عن النظم والانفعال وكأن

=
الروح الى البدن لا ينتفى اطلاقا اسم الميت عليه لان حياته حينئذ ليست حياة كاملة بل متوسطة بين الحياة والموت كتوسط النوم . ويرد اليه من الحواس والعقل والعلم ما يتوقف عليه فهم الخطاب ويتأتى معه رد الجواب حين السؤال ، البيجورى ج ٢ ص ٦٧ — ٦٩ ، ويسأل الميت ولو تمزقت أعضاؤه أو أكلت السباع في أجوافه اذ لا يبعد أن الله يعيد له الروح في أعضائه حتى ولو كانت متفرقة لان قدرة الله صالحة لذلك ويحتمل أن يعيده كما كان . واذا مات جماعة في وقت واحد بأقاليم مختلفة جاز أن تعظم جثثهم ويخاطب الخلق الكثير مخاطبة واحدة ، الجامع ص ١٩ ، سؤال منكر ونكير حق ، والتصديق به واجب لورود الشرع به وامكانه . فان ذلك لا يستدعى الا تفهيم بصوت أو بغير صوت . وذلك يستدعى حياة والانسان لا يفهم بجميع بدنه بل بجزء من باطن قلبه واحياؤه ممكن ، عبد السلام ص ١٣٥ — ١٣٦ ، الجامع ص ١٨ .

الايان له اولوية على الافعال ، وكأن النظر له وجود مستقل عن العمل . فالاسئلة كلها عقائدية حول الله والرسول والدين وليست اسئلة عملية حول تطبيق الشريعة أو حقوق الايمان وواجبات المكلف . والاعجب من ذلك كله عدم تساوى الاسئلة من حيث الصعوبة بين المؤمن والكافر . فتعطى الاسئلة السهلة للمؤمنين والصعبة للكافرين حتى تسهل اجابة الفريق الاول وتصعب اجابة الفريق الثانى محابة وتحيزا وهو ما يناقض أبسط قواعد العدل وتكافؤ الفرص . وكيف تختلف احوال السائلين فى الضعف والشدة ، فى الرفق أو الغلظة فى المساعدة وعدم المساعدة ، فى السهولة والصعوبة ، فى طول المدة أو قصرها ، فى وضوح الموضوع وغموضه ، فى تكرار السؤال وعدم تكراره وفى عدد السائلين ؟ وهل من العدل أن يعطى المؤمنون أسئلة سهلة فى موضوعات واضحة فى مدة طويلة مع مساعدة الملكين لهم ومعاملتهم الرقيقة معهم فى حين يعطى الكافرون أسئلة صعبة فى موضوعات غامضة وفى مدة قصيرة ودون مساعدة وفى معاملة غليظة ؟ وكيف لا تكون الاسئلة واحدة لكل من الفريقين ، المؤمنين والكافرين ، فيسأل البعض فى أجزاء بينما يسأل الآخر فى الكل ؟ كما تكون الاسئلة عامة للبعض وخاصة للبعض الآخر . وتكون الاسئلة عن الاشخاص بلا تعظيم لهم حتى يكون للانسان جراحة على الحكم بلا خوف من العظماء وبلا تبجيل لهم كما هو الحال فى الدنيا . ويدل ذلك على اسقاط أمور الدنيا على بدايات الآخرة عن طريق النفى والسلب وكأن قياس الغائب على الشاهد ليس فقط هو أساس العقلية فى أصل التوحيد والعدل مما يؤدى الى التجسيم والتشبيه بل والتنزيه بل أيضا هو أساس السمعية فى أمور المعاد . والاعجب من ذلك كله هو حدوث غش فى الامتحان عندما يساعد الملكان المؤمن فى الاجابة ولا يساعدان الكافر بل ان الامر يصل بالملكين الى حد التدليس على الكافر حتى يوقعاه فى الخطأ عنوة ثم بعد ذلك يعذب فى القبر وفى الآخرة بعد الحساب النهائى جزاء له على خطئه ! وكيف يكون الملكان معصومين من الخطأ طبقا لعصمة الملائكة ثم بعد ذلك يقومان بالتدليس على الكافر لمزيدا شقاءه شقاء ، وعذابه عذابا وهو ما يناقض الرحمة الالهية ، خاصة اذا كان الغرض من سؤال الملكين هو

اعطاء فرصة للعصاة من أجل النجاة ؟ وهل لابد أن ينجح المؤمن بالضرورة وأن يرسل الكافر بالضرورة ؟ وقد يكون لدى الكافر جواب شديد صريح ولا يكون لدى المؤمن الا النفاق والرياء . قد يكون عند الكافر ابداع أصيل ويكون عند المؤمن تقليد مميت . يبدو أن ظروف السؤال كالتحان تناقض العدل ، وبالتالي تناقض السمعية العقلية . وفي هذه الحالة تبقى العقلية ويعاد تأويل السمعية حتى تتفق مع العقلية ، وتفهم أمور المعاد طبقا لأصل العدل (١٦٥) . ويتجاوز الامر الامتحان الى توقيع العقاب فيضرب الكافر بالمرزية عقابا له على جهله أو خطئه وكان الاجابة بعدم المعرفة خطأ في حين أنه يخطئ من يفتى بغير علم . والحقيقة أن الانسان ما دام عقله معه فهو قادر على الاجابة بل قادر على أن يتحول من المسؤول الى السائل وأن يأخذ بتلابيب المالكين ويسألهم بدوره عن ربهم ودينهم ورسولهم فتقلب الآية ويصبح المسؤول سائلا والسائل مسؤولا . هذا السؤال هو فتنة القبر ، والمكان السائلان هما غيابة القبر وكان الانسان لم تكفه فتن الحياة حتى تلاحقه الفتن حتى القبر ! ولماذا يكون في القبر فتنة وهو مظلوم ، والميت قد انتقل من الدنيا اليه ، وهو عالم جديد لم يألّفه ؟ ولماذا لا يكون هناك نوع من تخفيف العذاب ، عذاب الوحدة والوحشة والظلمة والقبضة والضغط والصمت ؟

(١٦٥) وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه . من ربك وما دينك ومن نبيك ؟ فيقول ربي الله ، وديني الاسلام ، ونبي محمد ، التفتازاني ص ١١٢ — ١١٣ ، المؤمن يلهم الجواب فلا يعذب أصلا بخلاف الكافر يقول لا أدري فيعذب بالمرزية ، وقوله مرة أو أكثر في حق المؤمن . العقباوى ص ٦٢ — ٦٣ ، يترفقان بالمؤمن ويقولان له اذا وفق للجواب نم نومة العروس وينتهران المنافق والكافر ، البيجورى ج ٢ ص ٦٧ — ٦٩ ، حكمة السؤال اظهر ما كتبه العباد عن ايمان وكفر وطاعة أو عصيان غالمؤمنون الطائعون يباهى الله بهم الملائكة وغيرهم يفتضحون عند الملائكة ، البيجورى ج ٢ ص ٦٧ — ٦٩ ويروى عن عبد الله ابن عمر أنه قال رأيت أبى في النوم فقلت له يا أبت منكرو وكبر حق ؟ فقال أى والله الذى لا اله الا هو . لقد جاءنى فقالا لى : من ربك فأخذت عليها وقتلت لهما لا أخلى عنكما حتى تعرفانى من ربكما . فقال أحدهما للآخر : دعه فانه الفاروق سراج أهل الجنة ، الانصاف ص ٥١ — ٥٢ كما روى عن النبي أنه قال لعمر : كيف حالك اذا أتاك فتانا القبر ؟ فقال عمر : أفتأكون في مثل هذه الحالة ويكون عقلى معى ؟ قال النبي : نعم . فقال عمر : اذن لا أبالى ، شرح الفقه ص ٩١ .

ولمن يكون سؤال الملكين في القبر ؟ اللجن والملائكة ؟ وهل عاشت الجن والملائكة في الدنيا وماتت ثم دفنت أجسادها وواراها التراب ؟ وهل هى مكلفة ومحاسبة في الدنيا وفى حاجة الى فتنة في الآخرة ؟ قد يكون السؤال للجميع باستثناء الملائكة والجن . وفى هذه الحالة لماذا لا يسأل الملائكة ؟ هل لانهم غير مكلفين ؟ ولماذا لا يسأل الجن ؟ هل هم مكلفون . مثل الانس ؟ ما دامت لهم رسل مثلنا وما داموا أمما مثلنا ؟ وهل للملائكة والجن قبور يتم السؤال فيها ؟ وهل تموت الملائكة والجن كما تموت نحن ؟ وكيف يمنع الجن طاعة الانسان في شهر رمضان ؟ أياكون هو المسؤول عن معاصي الانسان فيه وبالتالي يصطدم عمل الجن مع أصل العدل وخلق الانسان لفعاله ؟ وكيف يسجن الجن في شهر رمضان ؟ ومن الذى يطلق سراحه فيما بعد ؟ ومن هم سجانوه ؟ وكيف ؟ وأين ؟ وقد يستثنى الانبياء من السؤال واطفال المسلمين والصبية والعشرة المشرون بالجنة والصديقون والشهداء وقراء القرآن . وقد تتوالى الاستثناءات حسب الاختصاص والاعجاب ! فما الفرق بين قراء القرآن وحيلة العلم ؟ وما الفرق بين الاطفال وبسطاء الناس وحسنى النية وأصفاء القلوب ؟ الا يكون ذلك ضد قانون الاستحقاق والحكم سلفا قبل أن يصدر الحكم طبقا للاعمال ؟ أم أن هؤلاء جميعا أحكامهم بديهيّة معروفة مسبقا ليست فى حاجة الى اصدار بعد مداولة ؟ وماذا عن معاصي الانبياء وذنوبهم فى حالة عدم العصمة ؟ هل لان الحسنّة الكبيرة تحجب السيئة الصغيرة طبقا لقانون الاحباط والتكفير ؟ وفى حالة عدم السؤال ، كيف يسأل الانبياء عن عقائد نظرية هم رسلها وحملتها والمبلغون بها والمؤمنون عليها ؟ وكيف يسأل الانبياء عن جبريل والوجى خاصة وكأن هناك شكا فى علمهم أو ايمانهم بها ؟ وكيف يسأل الصبية والاطفال عن عقائد نظرية وهم قبل سن التكليف ؟ وكيف يساوى فى السؤال أو عدم السؤال الانبياء والاطفال أو الصبية والرسول ؟ وكيف يسأل محمد خاتم الانبياء والمرسلين والشاهد على الرسل والامم ؟ ولماذا لا يسأل ملازم سورة تبارك أو من قرأ سورة الاخلاص فى مرضه ثلاثا أو من مات يوم الجمعة أو ليلتها ؟ هل فى القرآن انقضاء ؟ وهل تتفاضل سور القرآن ؟ وهل يتفاضل الموت فى أيام الاسبوع والانسان لا حيلة له فى تحديده فكل أجل كتاب ؟ اليس من يقرأ

القرآن في مرضه أخوف ممن يقرأه في صحته ؟ وهل هناك تفاضل في أسباب الموت ؟ ومن مات بالطاعون فقد مات غيلة ولم تعط له فرصة النجاة والتوبة . والطاعون هنا أشبه بحوادث الطريق ، والسكتات القلبية والموت الفجائي دون اعداد . قد يكون كل ذلك اقرب الى الخيال الشعبي الذى يعبر عن تقديس الابطال والقديسين واحترام العلماء وتقديس القرآن ويوم الجمعة ، وتفضيل سورة على أخرى نظرا للسهولة العملية والمقتضيات الاجرائية أو الموضوعات المطابقة للمواقف مثل قراءة سورة « يس » على المقابر .

واذا كان السؤال للكفار دون المؤمنين فكيف يتم ذلك والاجابة معروفة سلفا ؟ وهل الكفر نظري أم عملي ؟ واذا كان السؤال للمؤمنين أيضا مع الكافرين فالجواب أيضا معروف سلفا والا لما كانوا مؤمنين ولما أمكن تمييزهم عن الكافرين . وكيف يلهم المؤمن الجواب وكأنه لا يعرفه ، وكأن إيمانه أعمى بالاضافة الى أنه غش في الامتحان ؟ وهل المؤمن عاجز عن الاعتماد على النفس والاجابة من علمه وإيمانه وتصديقه ؟ ولماذا يضرب الكافر ولا يساعد مثل المؤمن في شيء ويسرع اليه العذاب وكأن وقته قد حان وساعة الحساب قد حلت ؟ واذا كان السؤال للمسلمين وحدهم فهل يكون على المسائل النظرية في حين أن الحساب ليس على النظريات بل على الافعال ؟ وما فائدة السؤال عنها والاجابة يعرفها المسلم مسبقا والا لما كان مسلما ؟ واذا كان السؤال للامة كلها فمن المسؤول في الامة ؟ واذا كان السؤال للامم كلها فالناس كلهم مسلمون مكلفون حتى الذين لم تصلهم رسالة الانبياء . وكيف يسأل اليهود والنصارى وهم أهل كتاب لنا منهم أعمالهم دون تصوراتهم ؟ وهل يكون السؤال عن عقائدهم الخاصة ورسولهم أم عن أعمالهم التى يتساوى فيها الجميع ؟ وكيف يحاسب الملاك كل الاموات ولدى كل الامم في كل أطراف الارض (١٦٦) ؟

(١٦٦) سؤال الملكين لغير الملائكة والانبياء والصدقيين والشهداء

وهل هناك فرق بين حساب المناقشة القائم على طلب العلة في سؤال : لم فعلت هذا ؟ وحساب العرض القائم على الاخبار في سؤال فعلت هذا وغفرته لك ؟ والتعليل أساس الشرع ، وهو السؤال الحق في حين أن الاخبار ليس سؤالا . وكيف يسأل عن التعليل وكل شيء معلوم خاصة في عقيدة الجبر ونظرية الكسب ما دام الله فاعلا لكل شيء . وأهداف الانسان ودوافعه معلومة أيضا في خلق الانفعال . وما الفائدة من حساب العرض اذا كانت المغفرة قد أعطيت من قبل

وملازم سورة تبارك ومن قرأ سورة الاخلاص في مرضه ثلاثا والمطعون ومن مات زمن الطاعون ولو لم يطعن والمجنون والابله ومن مات يوم الجمعة أو ليلتها . وجزم السيوطي بسؤال الجن وعدم سؤال الاطفال ، الدردير ص ٦١ - ٦٣ ، للصبيان سؤال وكذا للانبياء عند البعض ، التفتازاني ص ١١٢ - ١١٣ ، الانبياء ليس عليهم عذاب ولا سؤال في القبر وكذلك اطفال المسلمين ليس عليهم عذاب ولا سؤال في القبر وكذا العشرة المبشرين بالجنة ليس عليهم حساب المناقشة . أما حساب العرض غللا لانياء والصحابه جميعا . يقال فسلط هذا وغفرت لك . أما حساب المناقشة فيقال له لم فعلت ؟ الدر ص ١٥٦ ، السؤال لنا معشر أمة المؤمنين والمنافقين والكافرين خلافا لابن عبد البر الذي قال بأن الكافر لا يسأل وانما يسأل المؤمن والمنافق لا تنسأبه الى الاسلام في الظاهر . والجمهور على خلافه ، البيجوري ج ٢ ص ٦٧ - ٦٩ ، هذا السؤال خاص بهذه الامه ، وكل نبى مع أمته . . . ورد الاثر بعدم سؤال الانبياء فالحق أنهم لا يسألون . وقيل يسألون عن جبريل والوحى الذى أنزل عليهم . ولا ينبغي أن يكون سيدهم الاعظم محل خلاف وكالصديقين والشهداء والمرابطين والملازمين لقراءة تبارك كل ليلة من حين بلوغ الخبر لهم . والمراد بالملازمة الاتيان بها في غالب الاوقات فلا يضر الترك مدة بعذر سواء قرأها عند النوم أو قبل ذلك . وهكذا سورة السجدة ، وكل من قرأ في مرض موته « قل هو الله أحد » ومريض البطن والميت بالطاعون أو بغيره في زمنه صابرا محتسبا والميت ليلة الجمعة . . الخ والراجع أن غير الانبياء وشهداء المعركة يسألون سؤالا خفيفا ولبعضهم السؤال للمكلف بخلاف الاطفال . والظاهر عدم سؤال الملائكة . وجزم الحلال بسؤال الجن لتكليفهم ، البيجوري ج ٢ ص ٦٧ - ٦٩ ، عند البعض أن للاطفال وللانبياء سؤالا وعند البعض الآخر صبيان المسلمين والشهداء مغفور لهم قطعا ، شرح الفقه ص ١٨٩ - ١٩٠ ، السؤال خاص بهذه الامه على قول الاكثر وعند ابن القيم عام في جميع الامم . وقال جماعة بالوقف واذا كان الطاعون من الجن فكيف يقع في رمضان مع سجنهم ؟ ويمنعون في رمضان من تعطيل طاعة الانسان ! العقباوى ص ٦١ - ٦٣ .

وبالتالى لا يكون المسؤول فيها فى وضع المسألة الفعلية وهو يعلم
 الإجابة سلفا وكأنها مسألة شكلية فى أوضاع متميزة لمسؤولين من
 العلية ؟ ومتى يقع ذلك ؟ اذا كان السؤال بين النفختين فى الصور فذلك
 يكون قبيل البعث وليس بعد الدفن مباشرة والجسد ما زال طريا قادرا
 على تقبل عودة الروح والاحساس بالعذاب . هل هو اذن استباق
 للمستقبل ورؤيا فى الحاضر ؟ وما الفائدة منه اذا كان الحساب سيتم
 وسيعرف الانسان النتيجة ؟ وكيف يتم سؤال الملكين بين النفختين
 والملائكة تموت فى الحال ؟ كيف يصح السؤال من ملائكة تموت ؟ وقد
 لا يبدأ السؤال بمجرد الموت قبل الدفن ولكن بعد أن يدفن . فقبل الدفن
 وما زال الميت بين أهله وحوله حياة الصراخ والتعويل ، اليأس والامل ،
 الحب للفقيد والترحم عليه . فالفقيد ما زال فى الذاكرة لم يطوه النسيان .
 وما أن يطويه ظلام القبر تبدأ الحياة المتصلة ويبدأ السؤال بعد التفرغ ،
 وكان لحظة السؤال تتفاوت بين الآخرة والدنيا ، بين آخر الزمان قبيل
 البعث وبين أول الزمان بعد الدفن (١٦٧) . فاذ سهل حل الزمان فانه
 يصعب حل المكان . فماذا يحدث لو لم يدفن الميت ولم يعرف له قبر
 مثل الذى اكله السبع أو الذى طواه اليم أو الذى تحول الى رماد
 فى حريق ؟ وماذا لو انتقل الميت من قبر الى آخر ؟ وماذا لو اختلطت عظامه
 بعظام غيره فى المدافن الجماعية اثر الكوارث والحروب أو فى مقابر
 عامة المسلمين ؟ وبأى لسان يتم السؤال بالعربية ؟ وماذا عن غير
 الناطقين بالعربية ؟ أم بالاسريانية ؟ أم يسأل كل واحد بلسانه مما
 يتطلب معرفة الملكين بكل اللغات ؟ وهل يسأل الملكان أم يكفى واحد منهما ؟
 وهل من العدل التخفيف على البعض بسؤال ملاك واحد والتصعب
 على البعض الآخر بسؤال الملكين معا ؟ وهل من العدل أن يجتاز انسان
 امتحانا واحدا وأن يجتاز غيره امتحانين ؟ وهل من العدل أن يسأل واحد

(١٦٧) عند بعض القدرية سؤال الملكين فى القبر يكون بين النفختين
 فى الصور ، الاصول ص ٢٤٥ - ٢٢٦ وعند الاشاعرة لا سؤال للميت
 حتى يدفن . . . ولا يسأل الا فى القبر الذى منه يقوم يوم القيامة ، العقباني
 ص ٦١ - ٦٣ .

سؤالاً واحداً أو ثلاث أسئلة أو ثلاث مرات وأن يسأل الآخر أكثر من سؤال وأكثر من مرة ؟ وهل من العدل أن يسأل واحد يوماً واحداً أو سبعة أيام وأن يسأل آخر أربعين صباحاً ؟ ان كثرة الاسئلة وطول مدة الامتحان تدل على أن الطالب صعب المراس قادر على الصمود والحوار والجدل أكثر من صاحب الاجوبة الجاهزة على الاسئلة القابلة في المدة الوجيزة . الاول امتحان للكبار والثاني امتحان للصغار . الاول امتحان يقوم على الراى والمقال والثاني يقوم على مجرد وضع علامات صواب أو خطأ على أجوبة معروفة سلفاً (١٦٨) . وهل من العدل أن يسأل بعضهم عن بعض اعتقاداته والآخر يسأل عنها كلها ؟ هل من العدل اقامة امتحان لمسابقين خصمين الاول في جزء من المقرر والثاني في المقرر كله ؟ وهل موضوعات الامتحان نظرية خالصة أو لسانية قولية مثل الشهاداتتين وأمر التوحيد ؟ صحيح ان الاسئلة الشخصية مثل الايمان بمحمد : ماذا تقول في هذا الرجل ؟ وانما قصد منها عدم التعظيم للأشخاص ليميز الصادق في الايمان عن المرتاب وحتى تنزع هالة التقديس عن موضوعات السؤال . ولكن الاجابة بنعم من واحد قد لا تدل على الصدق الفعلى كما أن الاجابة بلا أدري من آخر لا تستدعى الشقاء الى الابد فالشك بداية اليقين ، وعلم ببرهان خير من ايمان بتقليد . ومن أفتى بغير علم فقد جهل . ومن لا يعلم فانه يقول الله أعلم . وهل يليق بالملائكة تعذيب البشر الى هذا الحد وهو ما يعارض صورة الملاك ووصفه في الخيال الشعبى وفي التجربة البشرية ؟ وهل تصبح صورة الملكين دائماً هي صورة عزرائيل ، ملك الموت ؟ كما أنه يصعب تحديد مكان وقوف الملكين حين السؤال . قد يقف واحد منهما عند الرأس والآخر عند القدمين للاحاطة بالميت من قمة رأسه الى أخمص

(١٦٨) واحوال المسؤولين مختلفة . فمنهم من يسأله الملكان جميعاً تشديداً عليه ، ومنهم من يسأله أحدهما تخفيفاً عليه أحدهما تحت رجليه والآخر عند رأسه ويسأله مرة واحدة أو ثلاثاً . وعن الجلال أن المؤمن يسأل سبعة أيام والكافر أربعين صباحاً ، ويسألان كل أحد بلسانه على الصحيح خلافاً لمن قال بالسرياني ، البيجورى ج ٢ ص ٦٧ — ٦٩ .

قدميه . وهل يجوز وقوف الملك عند القدمين أم أن رتبته في الشرف تتطلب الوقوف عند الرأس ، فالرأس أشرف من القدم ، الأول على يمين الرأس والثاني على يساره من على الكتفين ، وكأنهما محمولان على الإنسان ، قربان من الأذنين والشفتين واللسان . وهل يصل حجم الملكين إلى هذا الحد القليل بحيث يدخلان القبر الذي لا تتجاوز مساحته بضعة أمتار ، ويقفان على رأس الإنسان في مساحة لا تتجاوز شبرا واحدا ؟ والخيال الشعبي والروايات تجعل الملك من حيث الحجم أكبر بكثير من حجم الإنسان ، يصل حجم البعض إلى ما بين السموات والأرض ! وقد تزداد التفصيلات في وصف الملكين والمعاونين لها وكلما تزداد التفصيلات يزداد الشك في الرواية كما تزداد نسبة الخيال الشعبي . فيدخل عنصر اللون في العيون . فتكون إحدى العينين سوداء والآخرى زرقاء ، وهما لونان أحدهما داكن والآخر فاتح ، لونا الخير والشر ، الإيمان والكفر مثل الأسود والأبيض . وزرقة السماء مثل بياض القلب . وقد يكون كلاهما أسودى العينين ، فالسواد لون البشاعة والقبح . وقد تعنى زرقة العين مجرد تقليب البصر والتحديق إلى القبور حتى يظهر بياضها ثم تحول المعنى اللغوي إلى وصف شيء . وقد يحمل أحدهما بيده مطرقة من حديد يضرب بها رأس الكافر عندما يعبر عن لا أدريته وشكه فيصيح من وجع الضربة بينما يتراءى للمؤمن مقعده من الجنة بعد أن أبدل الله مقعده من النار بعد اجتيازه الامتحان والاجابة على السؤال (١٦٩) ! وقد تظهر ملائكة أخرى مساعدة مثل ناكور ورومان

(١٦٩) ملكان أسودان أزرقان أى أعينهما ، بعد تمام الدفن في القبر الذي يستقر فيه دائما وعند تفرق الناس فيقصداًه ... بعد الاختبار يقولان للمؤمن : أنظر مقعدك من النار قد أبدلك الله به مقعدا في الجنة فمراهما جميعا . وعندما يقول المنافق أو الكافر : لا أدري فيقولان له : وريث ولا تليث ! ويضرب بمطراق من حديد في يد أحدهما فيصيح صيحة يسمعا من يليه غير التقليد ، شرح الخريدة ص ٥٨ - ٥٩ ، الحصون ص ٨٦ ، أسودان على الحقيقة لما في السواد من الهيبة والمنكر أو أن وصفها بالسواد كناية عن قبح المنظر . أزرقان أى أن أعينهما زرق . والمراد بزرقة العين وصفها بتقليب البصر وتحديد النظر إلى القبور . يقال زرقت عينه نحوى إذا انقلبت وظهر بياضها كما ينظر العدو إلى من يعاديه ، المطيعي ص ٦٧ - ٦٨ .

يقومون بدور المراقب العام ! يعلن رومان الامتحان أو يفتح محضر السؤال والجواب ! وقد يسمى الملكان رقيب وعتيد ، الثاني أعنف من الاول كما هو الحال في منكر ونكير . ولكن قد يسبقهما رومان الذى يطلب من الميت ان يجتاز الامتحان كتابيا ، وأن يكتب ما عمله في الدنيا . ولا مجال لاعتراض الميت بأنه لا قلم له ولا مداد ولا قرطاس . اذ يخبره رومان بأن القلم أصبعه وبأن المداد ريقه وبأن الكفن قرطاسه ! وهل يكتب الاصبع ؟ وهل يترك الريق الابيض علامة على كفن أبيض ؟ وهل تتسع رقعة الكفن للكتابة خاصة لاعمال الاشقياء ؟ ألم يدون كل شيء من قبل في صحائف الاعمال ؟ وهل يتذكر الإنسان وهو ميت كل فعله في الدنيا ؟ وما المانع ألا يكتب الا الخير انقاذا للنفس ؟ وكيف يكتب من دفن ويدها مبتورتان أو الذى لم يدفن وكان بلا جسد بعد أن اكله السبع أو ابتلعه انيم أو التهمته النيران ؟ وأين يكتب من دفن بلا كفن أو من سرق كفنه لصوص المقابر أو داغوا الموتى بعد مغادرة الاهل وانتهاء مراسم الدفن ؟ وبماذا يكتب من جف ريقه ولم يعد في حلقه مداد من هول ما يرى ؟ وماذا يفعل الامى الذى لا يعرف الكتابة ؟ وهل يجوز ان يقطع رومان قطعة من الكفن فيعري الجسد كى يكتب عليها الميت اعماله ثم يعلقها رومان على عنقه بلا خيط أو مشبك ؟ وماذا لو طالقت القطعة ، ولم يكف الكفن ، فيصبح الميت عارى الجسد مغطى الذقن ؟ وقد يظهر ابليس متشفيا منتصرا بعد سماع اجابة الكافر وان لم يظهر وتحسرا حزينا على اجابة المؤمن . ولكى تكتمل الصورة قد يقعد ابليس في ركن من القبر حتى يستكمل غوايته حتى آخر لحظة وكأن الوقت وقت التكليف . ولا يثبت النبى ولا توجد أية رؤية منه لمساعدة الميت كما كان الحال في الدنيا عندما كان الوحي مساعدا للإنسان في مقابل الغواية وكأن الإنسان في حياته كان له معين ولكنه بعد مماته يكون وحيدا بلا نصير .

ولايجاد حل لكل هذه الصعوبات يلجأ الى الاساس النفسى اذ يخيّل للإنسان أنه محاسب بين ملكين ، له خاصين ، فهما له وللجميع في الوقت نفسه ، في كل زمان ومكان وكأن الامر مجرد اجساس شعورى

أو خيال شعبي يدل على تجربة انسانية ، تجربة الموت وما قد يتخيله
الانسان المهموم بسلوكه وأفعاله لما قد يحدث بعد الموت . ويظل الانسان
مطاردا بالغواية والايقاع حتى ما بعد الموت ، في حياة القبر (١٧٠) !

والحقيقة أن كل هذا الوصف انما يأتي من الروايات والابحار
الضعيفة التي لم تعتمد عليها كتب العقائد المتقدمة بل امتلأت بها
الشروط المتأخرة مستمدة مادتها من تأليف مستقلة عن علم اصول الدين
بعد أن أصبح موضوعا مستقلا تكثر فيه التأليف في فترات الانحطاط
تعويضاً عن مآسى العصر واحزان الزمان وهزائم المجتمعات وانحيار
الدول . فتنشأ الاخرويات كتعويض عن الدنيويات وكانتصار للروح بعد
هزيمة البدن ، وكامل في المستقبل بعد ازدياد الكرب في الحاضر . كلها
روايات وأخبار لا تتواءم فيها شروط التواتر وفي مقدمتها الاتفاق مع العقل
والحس ومجرى العادات بل ولا حتى ترتقى الى أخبار الآحاد . وهى على
هذا النحو لا تعطى اليقين النظرى أو العملى . لم يرد منها شيء في
أصل الوحي الاول وهو القرآن . وليس في الحديث الصحيح كل هذه

(١٧٠) قيل هناك ملك يقال له ناكور ، وقيل أنه يجيء قبلها ملك
يقال له رومان ، البيجورى ج ٢ ص ٦٧ — ٦٩ لابد من معرفة ملك يسمى
رومان ، وهو ملك يأتي الميت عند الانصراف من الدفن ويقول له : اكتب
ما كنت تعمل في دار الدنيا . فيقول له العبد : ليس معى دواة ولا قرطاس
ولا قلم . فيقول الملك هيهات ! هيهات ! قلّمك اصبعك ، ودواك ريقك ،
والقرطاس من كفّك ، فيقطع له من كفّنه قطعة فيكتب فيها جميع ما صدر
منه في دار الدنيا سواء كان كاتباً من دار الدنيا أم لا ثم يطويها الملك ويعلقها
له في عنقه ، الجامع ص ١٩ ، منكر ونكير والراجع أنهما لكل ميت وان
تعددت الاموات في كل وقت فيتخيّل كل ميت أنه المسؤول . ويحجب الله
سمعه عن غيره . ويرى أن الملكين ليسا في قبر غيره . وتعدد ملائكة السؤال
فلكل ميت ملكان يسميان بذلك الاسم وقيل أربعة بزيادة رومان وناكور ...
اسم الملكين بشير ومبشر . العقباوى ص ٥٢ — ٥٣ ، وهذا السؤال هو
عين فتنة القبر . وقيل هى التلجلج في الجواب . وقيل ما ورد من حضور
ابليس في زاوية من زوايا القبر يشير الى نفسه بانى أننا عند قول الملك
للميت من ربك مستدعيا منه جوابه بهذا ربى . ولم يثبت حضور النبى
ولا رقية الميت له عند السؤال ، البيجورى ج ٢ ص ٦٧ — ٦٩ .

التفصيلات النظرية التى لا تهتم السلوك العملى وتوجيه حياة الناس .
فهى أمور لا تعم بها البلوى ولا ترتبط بها مصالح الامة . انما يمكن فهمها
بناء على تحليل التجارب البشرية . وهى ليست التجارب التى يعتمد
عليها المتأخرون لاثبات حياة القبر الصحيح منها مثل النوم أو المرض
مثل الهلوسة وباقى الامراض العقلية أو ما سماه القدماء عجائب النفس
وما نشاهده من صور أو خيالات فى النوم أو اليقظة بل التجارب البشرية
العادية مثل الرغبة فى قهر الموت وتجاوزه ، واستمرار الحياة ، والخوف
من عواقب الأمور وتحسب نتائج الاعمال (١٧١) . وقد تبدو أهمية ذلك
فى مراقبة النفس وحسابها ، خوفاً من الله ، والرقابة على الذات
واستدراك الأمور ، ولكن الخيال الشعبى حولها الى استجاب كما
يحدث فى المباحث العامة وتعذيب كما يحدث فى المخبرات العامة وتسجيلات
اعترافات كالتى تقوم أجهزة الامن قياساً للغائب على الشاهد ، ونقلها
من الواقع الى الخيال . وقد كانت البداية مجرد أسماء ثم تحولت الى أشياء
بعد تحجر التجارب الحية الفردية والاجتماعية وخلقها موضوعات من
ذاتها تشخصها وتتعامل معها فيسعد الانسان بوهمه وخياله الذى

(١٧١) ويذكر لتأييد ذلك حديث « الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا » ،
الدوانى ج ٢ ص ٢٧٥ — ٢٧٦ ، وهو الاساس الذى يعتمد عليه الغزالى
ردا على اعتراض المعتزلة : نرى الميت ولا نشاهد منكر ونكير ولا نسمع
صوتها فى السؤال ولا صوت الميت . والجواب : هذا يلزمه أن ينكر مشاهدة
النبي لجبريل وسماعه كلامه وسماع جبريل جوابه ولا يستطيع مصدق
للشرع أن ينكر ذلك وانكار ما يشاهده النائم وما يسمعه من الاصوات ،
وما أعجب خلق الانسان من نطفة قذرة ، الاقتصاد ص ١١٠ ، سؤال القبر
وعذابه ، ورد بهما الخبر الصحيح مرات عديدة حتى بلغ الاستفاضة ليس
للروح فقط ولا للبدن فقط . ولو كان خطاب الملكين بالاعتقاد المجرد لوجب
الروح المجرد ، ولو كان بالاعتقاد دون القول والعمل لوجب حشر الجسد
على نحو مخصوص لكنه خطاب يقتضى عقلا وجوابا . لو كان الرجل حيا
استدعى فهما للخطاب وجوابا والاجزاء الفاهمة من الانسان والناطق
مخصوصة وهى مستقلة بالجواب . وان كان الشخص غير مستشعر
كالنائم أو السكران يكون الحشر للشخص كله ، النهاية ص ٤٦٩ .

صنعه . قد يكون منكر هو العقل والقول ، ونكير هو الحكم .
 بذلك وليساً شخصين أو ملكين . تتحول الاسماء الى معان مستقلة
 ثم تتحول هذه الى أشياء ثم تتشخص الأشياء وتحيا وتصبح شخصيات
 حية كما كان الحال في القصاب المسيح . فهما للمؤمن مبشر وبشير ،
 وبالنسبة للكافر منكر ونكير . هي أسماء تعبر بدلالاتها على التجربة
 الانسانية بل انها الفاظ يعبر بها الانسان عن تجاربه في الحياة . ثم
 تتحول الاسماء الى معان ثم الى أشياء ثم الى اشخاص ثم تصبح
 مقدسات وفاعلات في العالم ضد الانسان أو معه طبقا لعواطف الايجاب
 والسلب وانفعالات الخير والشر . وهو ما يحدث باستمرار في العقاب
 الانبياء وصفات الآلهة (١٧٢) . ويقوم الخيال الشعبى المتصل بنوع من
 التواتر المعنوى فيصبح مترادفا عند عديد من الشعوب يعبر عن حكمة
 البشر وتجاربهم الحية عبر التاريخ . فهناك ملك للخير على اليمين وملك
 للشر على اليسار ، كريمان كاتبان ، يدونان كل شيء الى يوم الحساب .
 وهى الثنائية الدينية التقليدية المعروفة في الديانات القديمة القائمة على
 الصراع بين الخير والشر . وقد كانت هناك انماط سابقة من هذه

(١٧٢) هذا هو موقف المعتزلة والذي على أساسه تنكر منكر ونكير
 كوقائع وأشخاص . اذ تدعى الاشاعرة أن الله تعالى يبعث ملكين أحدهما
 منكر والآخر نكير حتى يسأل صاحب القبر ثم يعذبه أو ببشرانه ، وتسمية
 ملائكة الله بها لا يليق بهم وبما يقتضى استحقاق الذم وذلك مما لا وجه له .
 وجوابنا أن العذاب لا بد له من معذب ، والمعذب يجوز أن يكون هو الله ،
 ويجوز أن يكون غيره ، هذا في العقل . غير أن السبع ورد بأنه يكل كل
 ذلك الى ملكين يسمى أحدهما منكرا والآخر نكيرا ولا شيء في ذلك مما يدعونه
 لان هذا بمنزلة غيره من الالقاب التى لاحظ لها في افادة المدح والذم والثواب
 والعقاب ، وهو جار على طريقة العرب وتسميتهم ابناءهم وأغرتهم بالصخر
 والكلب والذئب وغير ذلك من غير أن يفيدوا به مدحا ولا ذما بل لى يقوم
 مقام الإشارة على ما هو موضوع التقلب وعلى أنا لو جعلنا هذا الاسم
 من الاسماء المفيدة فانه ليس يفيد قولنا منكر أكثر من أن الغير لا يعرفه
 وبأن لا يعرفه شخص من الأشخاص ملكا من الملائكة لم يدخل الملك في
 استحقاق الذم وهكذا قولنا في نكير ، الشرح ص ٧٣٣ - ٧٣٤ ، وعند
 الكرامية منكر ونكير هما الملكان اللذان وكلا بكل انسان في حياته ، وعند
 الجمهور غير الحفيظين على كل انسان ، الاصول ص ٢٤٦ .

الخيالات في البيئة الحضارية القديمة فيما يتعلق بحياة القبر سواء في ديانات مصر القديمة مثل عودة الكا والبا الى القبر وتحنيط جثة الميت واستئناف الحياة من جديد فيه وكذلك في أسطورة أيزيس الى لمت أشلاء زوجها وأخيها أوزوريس فعادت اليه الحياة أو في معجزات المسيح وتقطيعه الطير أربعة أجزاء ثم جمعها وعودة الحياة اليه . يمكن اذن بدراسة أساطير الموت والبعث دراسة مقارنة من خلال تاريخ الاديان معرفة هذه الانماط المثالية الاولى التي عليها تم نسج صور حياة القبر في بيئة حضارية لم تكن تريد الاحساس بالنقص امام سير الاولين وقصصهم . وما أكثر الصور الشعبية حول الموت وحياة الميت بعد الموت مثل تلك التي يطير فيها التابوت أو يخف حمله وسط تهليل المشيعين ورائه بأنه من أولياء الله ، يتشبثون به حتى لا يطير في الهواء أو يسير التابوت بسرعة أو يتوجه نحو حبيب أو شخص أليف ثم يحط في مكان ولا يتزحزح منه فيدفن فيه بناء على رغبة الميت واختياره الآخر . وفي حياة القديسين بعد الموت ومقاومة رغباتهم للفناء والتحلل أمثلة أخرى عديدة على أن الروح قادرة على أن تظل في الجسد بعد موته فتحافظ عليه وتحرسه من الفناء ، وقادرة على اختراق المادة والبقاء عليها دما وعظما في أوعية أمام انظار المشاهدين على ما هو معروف في تاريخ الاديان وتقديس رفات القديسين . وقد أفاض المتأخرون في هذه الاوصاف اعتمادا على الخيال الشعبي والهابا لمشاعر العامة ونقصا في العقل عند الدامية والجمهور وبموافقة السلطة . وكان من الطبيعي في مقابل اثبات حياة القبر وصورها كأشياء أن ينشأ رد فعل بالانكار أو بالتأويل (١٧٣) .

(١٧٣) أنكرهما مطلقا ضرار بن عمر ، وبشر المريسي ، وأكثر متأخري المعتزلة وبعض الروافض المتسكين بأن الميت جهاد فلا يعذب ، الدواني ج ٢ ص ٢٧٥ — ٢٧٦ ، أما الجبائي وأبنة فقد أنكرا تسمية الملكين منكرا ونكرا ، المنكر ما يصدر عن الكافر من لجلجة اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له ، والنكير أهيب من المنكر . والظاهر أنها جنسان والا ففي ساعة واحدة يتفق أموات في أطراف العالم فلا يمكن أن يسالا الجميع في آن واحد ولا يبعدان تنكيرهما اشارة الى ذلك . ويجب تأويل السمعيات

والحقيقة أنه يمكن تحويل هذا الجزء كله الى عقليات عن طريق التساؤلات حوله حتى يمكن فهمه عن طريق درء المعارض العقلية حتى لا تكون أمور المعاد الاخرية أضعف أجزاء علم أصول الدين . كما يمكن تحويلها الى صور فنية الغرض منها التأثير على الجمهور وتصبح جزءا من تاريخ الادب الدينى . كما يمكن تحويلها الى فلسفة لتجاوز الموت ، فلسفة أمل مثلا أو فلسفة حياة متصلة . وقد تكون فى النهاية بدايات علوم للمستقبل وحساب المستقبل والتنبؤ بمساره فى صورتها الاولى عندما كانت مرتبطة بتاريخ الاديان .

٤ — هل يوجد عذاب فى القبر ؟

ويبدو أن الفاية القصوى من حياة القبر وسؤال الملكين هو فى النهاية عذاب القبر للكافرين ونعيمه للمؤمنين . ولذلك قد يكون هو الموضوع الوحيد المذكور فى الاخرىات مع البرهنة عليه والدليل على وجوده . وأحيانا يكون عنوانا للموضوع كله عن طريق تعريف الشيء بعلمته الفاتية وهو عذاب القبر وليس بعلمته الفاعلة وهى حياة القبر . وبالرغم من أن الادلة جميعها من الاخبار والروايات البعيدة التأويل من القرآن والمشهورة فى الحديث ، إلا أن بعض الادلة يقوم على قياس الغائب على الشاهد دون اعطاء ادلة عقلية صرفة ودون الرد مسبقا على المعارض العقلية . ومثال ذلك حياة النائم بين الحياة والموت أو حالة المرض أو الصرع أو المغمى عليه . وقد يكون المثل هو الوحي ذاته عندما يرى الرسول

الواردة فيها لأنها لا تقبل النسخ فلا نسخ فى الاخبار ، وكثير منها متواترة المعنى ، الاسفرائىنى ص ١١٢ — ١١٣ ، الجرجانى ص ٣ ، وعند المعتزلة كيف يمكن القول بعذاب القبر ومساءلته مع أنا نرى الميت ونشاهده ولا نحس عند وضعه فى اللحد بصوت سؤال ولا جواب ، ولا نشاهد فى حاله نعيمها ولا عذابا ولا سيما اذا افترست لوجه الوحوش والسباع وأكله طيور الهواء أو سمك الماء ؟ الفاية ص ٣٠٢ — ٣٠٥ ، وقد أنكر جهم منكر ونكير ، التنبيه ص ٩٩ ، ص ١٢٤ .

م ٣٠ — النبوة — المعاد

جبريل ولا يراه من حوله (١٧٤) . وهذه الامثلة ، كلها لا يجوز القياس عليها فالنوم وحالات المرض ورؤية الرسول لجبريل كل ذلك انما يتم اثناء الحياة وليس بعد الموت . ولا يمكن قياس ما يحدث بعد الموت على ما يحدث قبل الموت نظرا لاختلاف الفرع مع الاصل . انما يمكن فقط ارجاع تصورات ما بعد الموت الى نشأتها في الحياة تعبيرا عن تجربة بشرية ، الرغبة في تجاوز الموت ، وتعدى الانقطاع ، واستمرار الحياة . ومع ذلك تظل الادلة الغالبة لاثبات عذاب القبر ونعيمه هي الادلة النقلية المستمدة معظمها من الحديث وليس من مصدر الوحي الاول وهو القرآن . وما ذكر من المصدر الاول تأويل بعيد فالمعيشة الضنكا لا تشير الى عذاب القبر . وما ذكر من المصدر الثانى اما انه غير متواتر بل مشهور ، والمتواتر منه لا يعنى النار فيه عذاب القبر في الدنيا في حياة القبر بل في الآخرة . وقد يعنى البعض منه تشبيها وتورية وخصوصية للرسول وقدرته على سماع ما لا يسمعه الناس اسوة بالوحي .

(١٧٤) اشتهر عن النبى والصحابه الاستعاذه من عذاب القبر والخوف والحذر وقوله مارا على قبرين . . ولا معول لارباب العقول استبعاد ذلك على انه غير محسوس من الميت . فمن أدرك بعقله حال النائم في منامه وما يناله من اللذات والتألمات بسبب ما يشاهده من حسن وقبح وما هو عليه من سكون ظاهر جسمه خموده وجوارحه بل وكذا حال المحبوم والمريض في حالة انغماره لم يتقاصر فهمه عن درك عذاب القبر ونعيمه . ولا فرق بين أن تكون أجزاء البدن مجتمعة أو مفترقة فان من أسكنه الألم في حالة الاجتماع قادر أن يسكنه ذلك في حالة الافتراق وذلك لا يستدعى أن يكون محسوسا ولا مشاهدا . وعلى هذا يخرج استبعاد سؤاله وجوابه أيضا . وما يؤكد رفع هذا الاستبعاد ما علم من حال الرسول في حالة الوحي ومخاطبة جبريل له والناس حوله لا يسمعون . وانما كان كذلك لان الاجزاء المستقلة بالفهم والجواب من الانسان انما هي أجزاء باطنة يعلمها الله في القلب فيجوز أن يخلق لها الحياة والفهم والجواب وان كان باقى الجسم معطلا لا يشعر به صاحبه وذلك كما نشاهده ونعلمه من حال النائم والمغمى عليه لصرع أو مرض أو غيره عند مخاطبته أو محاورته لمن يتخيل له فيما هو عليه من حالته . وليس الخطاب مجرد الروح المفارقة التى أجرى الله العادة بوجود حياة البدن عند مفارقتها والفوات عند فواتها اذ هو مخالف الظواهر الواردة به ولا هو للبدن على هيئته اذ هو مخالف للحس والعيان وذلك محال ، الغاية ص ٣٠٢ — ٣٠٥ .

والعجيب أن مثبتى عذاب القبر بأولون القرآن دون حاجة ويأخذون الحديث حرفيا حيث الحاجة الى التأويل (١٧٥) . وان تجوز عذاب القبر بناء على جواز احياء الميت فى القبر لان تعذيب الجهاد لا يتصور يعود الى الموضوع السابق وهو : هل تجوز اعادة الحياة الى جسد الميت ؟ ويكون اثباتا بشىء بشىء آخر يحتاج الى اثبات . ويكون الهدف رد الروح الى الجسد وتصور نوع من الحياة بل والحياة العاقلة حتى يمكن للعذاب ان يتحقق منه هدفه وهو وقوع عذاب القبر (١٧٦) . ولكن الحياة شرط

(١٧٥) هذا ما يثبت الاشاعة . فالايان بعذاب القبر ونعيمه واجب كبعث الحشر ، الجوهره ج ٢ ص ٦٧ — ٧٠ ، سؤال القبر وعذابه وأدلته ، البيجورى ج ٢ ص ٦٧ — ٦٩ ، عذاب القبر لاهل العذاب والمنكر لعذاب القبر يعذب فى القبر ، الفرق ص ٣٤٨ ، جحدوا عذاب القبر وأن الكفار فى قبورهم يعذبون وقد أجمع على ذلك الصحابة والتابعون ، الابانة ص ٧ ، نؤمن بعذاب القبر ، الابانة ص ١٠ — ١١ ، كل ما ورد من عذاب القبر حق وصدق يجب الايمان والقطع به لان جميع ذلك غير مستحيل فى العقل ، الانصاف ص ٥١ ، ويقر أصحاب الحديث بعذاب القبر ، مقالات ج ١ ص ٣٢٢ ، الحصون ص ٨٤ ، فى اثبات عذاب القبر نقلا ونفيه نقلا ، الطوائع ص ٢٢٦ ، المطالع ص ٢٢٦ — ٢٢٧ ، وعذاب القبر حق ، العضدية ج ٢ ص ٢٧١ — ٢٧٢ ، خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعذيبه ، وهذا أولى مما وقع فى عابة من الاقتصار على عذاب القبر دون نتيجة بناء على أن النصوص الواردة فيه أكثر وعلى أن عامة أهل القبور كفار وعصاة . فالتعذيب بالذكر أجدر ، التفتازانى ص ١١٢ ، أثبتته أهل السنة وبشر بن المعتز والجبائى وسائر المعتزلة ، الفصل ج ٤ ص ٨٨ — ٨٩ ، كما ألف محمد بن كرام كتابا « عذاب القبر » ، الملل ج ٢ ص ١٢ ، والادلة النقلية من القرآن مثل « ومن أعرض عن ذكرى فان له مغيشة ضنكا » (٢٠ : ١٥٤) وهو لا يفيد عذاب القبر ، ومن الحديث « نعوذ بالله من عذاب القبر » ، الابانة ص ٦٧ ، « لولا أن لا تدافنوا لسألت الله أن يسمعكم من عذاب القبر ما أسمعنى » ، « القبر اما روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار » ، وذلك تشبيه بالحياة الاخرى أو خصوصية للنبي ، « النار يعرضون عليها غدوا وعشيا » ، وليس ذلك فى الدنيا بل تشبيهه الدنيا بالآخرة ، الانصاف ص ٥١ ، الارشاد ص ٣٧٥ — ٣٧٦ .

(١٧٦) جوزه بعض المعتزلة بناء على تعذيب الجهاد لانهم وقعوا بين اثبات احياء لم يصرح به الشرع وبين تأويل آيات عذاب القبر ، وشواهد

العلم في الصفات ولبست شرط العذاب في أمور المعاد . وكيف تكون الحياة شرط العلم في العقليات وتكون شرط عذاب القبر في السمعيات ؟ ويظل الاعتراض قائما : وهل يحتاج اثبات عذاب القبر الى شرط العلية وهو الحياة ؟ اليس الله بقادر على احياء الميت في القبر دون شرط العلية سواء كانت علة فاعلة أو علة مقارنة ؟ ان الله قادر على كل شيء ، بما في ذلك احداث الحياة في الميت بلا علة مقارنة (١٧٧) . وقد تكون الفائدة منه الردع والزجر وحث الانسان على فعل الخير . ولكن في هذه الحالة اليس في عقاب اليوم الاخير ما فيه الكفاية ؟ وما الفائدة من هذا الردع السابق لوانه ؟ وان لم يرتدع العاصي من الردع الكبير فهل يرتدع

ترجح عندهم التأويل ، الاسفراينى ص ١٣ ، المطيعى ، ص ٦٨ — ٦٩ ، وعند ابي الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر أن الكافر يعذب ما بين النفختين . الصالحى من المعتزلة والطبرى وطائفة من الكرامية يجوزون ذلك على الموتى من غير احياء ، الموافق ص ٣٨٢ — ٣٨٣ ، والقاضى عبد الجبار من المؤولين له وينفى عن نفسه تهمة الانكار فيتكلم في ثبوته وكيفية ثبوته والوقت الذى يقع فيه وفاته . ويثبت عند المعتزلة أساسا في أصل الوحي وهو القرآن مثل « ما خطيئتهم أغرقوا فأدخلوا نارا فلم يجدوا لهم من دون الله أنصارا » (٧١ : ٢٥) ، فالفاء للتعقيب من غير مهلة ، « النار يعرضون عليها غدوا وعشيا » ويختص بآل فرعون والظاهر عذاب القبر ، « ربنا أمتنا اثنتين » أى في القبر مرة . وبالنسبة للحديث « أنهما ليعذبان ، وما يعذبان من كبير . أحدهما يمشى بالنميمة والآخر كان لا يستنزه من البول » . أما عن كيفية ثبوته فانه ان أراد تعذيبهم فلا بد أن يحييهم لان تعذيب الجهاد لا يتصور . وقد روى عن النبى أن الميت يسمع خفق النعال ويعذب على بكاء أهله عليه . فالادراك يترتب على الحياة وتعذيب القبر بذنب الغير ظلم . وتفسير الحديث أى يعذب على الوصية بذلك . وكما لا بد أن يخلق الله فيهم العقل ليحسن التعذيب والا اعتقد المعذب أنه مظلوم . ولهذا يجب أن يكون أهل النار من العقلاء . أما أن يبعث الله له ملكين ، منكر ونكير ، ليسألاه ثم يعذبانه أو يبشرائه كما وردت به الاخبار فذلك مما لا يهدى اليه العقل وانما الطريق اليه السمع ، الشرح ص ٧٣٠ — ٧٣١ .

(١٧٧) يعذب في القبر ، وتوضع فيه الحياة . وقبل أن يعذب كان من غير حياة إذ الحياة ليست شرطا في ثبوت العلم . وقيل الكيفية مجهولة ، الدر ص ١٦٧ .

من الردع الصغير ؟ وكيف يكون هناك ردع والانفعال حسنة وقبيحة في ذاتها (١٧٨) ؟

فاذا ما ثبت عذاب القبر حرفيا وشيئيا هل يكون بالجسد أم بالروح أو بالروح أو الجسد أم بالشخص ؟ فاذا كان في الجسد فهل يجوز العذاب في أجزائه ان استحال الكل ؟ ما دام الله قادرا على كل شيء فان النعيم والعذاب يكونان في الاجزاء كما يجوزان في الكل بقدرته . وعلى هذا النحو يتم تأييد الروايات الظنية بالقدر المطلق حتى يتأكد الظن السمي باليقين العقلي ، ويمحى الشك بالقهر ، ويقضى على العقل بالايان . وفي هذه الحالة يجوز كل شيء بالقدر والايان ، فيجوز العذاب لكل الجسد أو لاجزاء منه مثل مسائلة الملكين . والجواز في العذاب أكثر قبولا لأن الجسد يحس في حين أن اليد والرجل لا ينطقان ، ولا ينطق الا اللسان . ولكن كيف يجوز تعذيب من اختفى جسده كلا وجزءا سواء أكله السبع أو طواه اليم أو حوله الحريق الى رماد ؟ وكيف يعذب الجسد بلا حياة ؟ وما الفائدة من العذاب ما دام لا يوجد احساس بالالم ؟ فان صعب الحل يكون العذاب للارواح والاجساد معا بعد ان تعود الارواح الى الاجساد . وهنا أيضا تنشأ صعوبة احتمال غياب الاجساد في بطن السبع أو في أعماق اليم أو بين السنة النيران فلا تجد الارواح ما تحل فيه وتعود اليه وكأن الاجساد شرط وجود الارواح . وهل يجوز تعذيب شخص في شخص آخر ، تعذيب الانسان مأكولا أو مهضوما في بطن السبع ؟ وما الفائدة والم الافتراض قد تم ، وأصبح الانسان عسيرة معدية لا تتألم كائنات ، وان تألمت فان آلامها ستصيب السبع من معاصي الذي في بطنه ؟ فان استعصى الامر يكون

(١٧٨) فائدته مصلحة المكلفين . حتى علموا أنهم ان أقدموا على المقبحات ، وأخلوا بالواجبات عذبوا في القبر ثم بعد ذلك في نار جهنم كان ذلك صارفا لهم عن القبائح داعيا الى الواجبات ، وما كان في مقدور الله لابد أن يفعله . وكما يكون العلم باستحقاق ذلك واعيا ولطفًا للمعذب فان تعذيبه يكون لطفًا للملك الموكل اليه ذلك ، الشرح ص ٧٣٢ — ٧٣٣

العذاب للارواح وحدها دون الاجساد . حينئذ ما فائدة اثبات عودة الارواح الى الاجساد وايجاد مستقر للارواح ومسألة الملكين والجواب باللسان وعذاب القبر من خلال الجسد ؟ لا يبقى الا ان يكون عذاب الارواح صورة غنية ، اسقاطا من الحاضر على المستقبل ، وتصور المستقبل بناء على الحاضر ، تعبيرا عن هم المستقبل وثقل الحاضر ، والتخوف منها معا . غالافعال الماضية خاصة القبيحة منها تطل على الحاضر وتجنم على المستقبل فيشعر الانسان بالام الضمير ووخز النفس عندما ينكشف الحجاب ، وتسقط الاقنعة ، وينتهي العمر (١٧٩) .

ثم يوصف عذاب القبر على نحو تفصيلي . فمنه ضم القبر وضغطه على الميت حتى يهشم ما تبقى من ضلوع الجسد حتى تلتقى حافته ويصبح الجسد بين المطرقة والسندان ! وكيف تتحرك جدران القبر وتتحرك الارض ؟ وماذا تفعل للذى حوت جثته الماء أو أنياب السبع ومعدته أو افواه الديدان ؟ وماذا عمن بقى في العراء بلا قبر ؟ وقد تكون ضغطة الكافر مثل سقوط السقف على العظام أو تهشيم الترام الارجل أو زنقة القفص الصدرى بين الركبتين . أما المؤمن فضغطة القبر عليه تكون مثل ضغط الام الشفيفة على ولدها من السفر العبيقة ! وهو

(١٧٩) وكل تعذيب اراده الله قبر أو لم يقبر ولو صلب أو غرق في بحر أو أكلته الدواب أو حرق حتى صار رمادا وذرى في الهواء . ومحلّه البدن والروح جميعا باتفاق أهل الحق بعد إعادة الروح اليه أو الى جزء منه ان كان المعذب بعض الجسد . ولا يمنع ذلك من كون الميت تفرقت أجزاءه أو أكلته السباع أو حيتان البحر ، ولا يمتنع عند العقل أن يعيد الله في الجسد أو في جزء منه ويعذبه . كل ما لم يرزقه العقل وورد بوقوعه الشرع يجب قبوله واعتقاده ، قادر على كل ممكن ، عبد السلام ص ١٣٧ ، يجب الايمان بنعيم القبر وعذابه ولو لم يكن في قبر فينعم أو يعذب الروح والجسد جميعا ولو تفرقا . والقادر لا يعجز عن ذلك ، الدردير ص ٥٩ — ٦٠ ، جوز بعضهم تعذيب غير الحى . وأما تعذيب المأكول بخلق نوع الحياة في بطن الآكل فواضح الامكان كدودة في الجوف ومن خلال البدن فانها تتألم وتلتذ بلا شعور منا ، الخيالى ص ١١٣ .

تصور انساني خالص وصورة شعبية للذة الالتصاق التي يصعب التفرقة فيها بين الالم واللذة . وكيف تفرق الارض بين المؤمن والكافر فتضم الاول برفق وتعصر الثانى وتهشم أضلاعه ؟ وان كان بالصحراء أو باليم هل يضم عليه الجو أو تخنقه المياه ، ويضيق عليه المكان ؟ وقد يقوم بالعذاب الوحوش ، تسعة وتسعون تنينا تنهش لحم الميت وتلدغه لاعراضه عن أسماء الله التسعة وتسعين ، كل اسم بتنين ! فان لم تكن هناك عظام لتهشيمها فهناك لدغ العقارب والحيات . وان لم يكن هذا ولا ذاك فهناك الضرب . وماذا لو مات الانسان من شدة ضغط العظام أو نهش اللحم أو اللدغ أو الضرب ؟ هل يموت ثم يحيا ثم يموت وهكذا الى ابد الآبدين ؟ وهل هو تعذيب فى سجون الدنيا وعذاب فى القبور طريقا الى الآخرة ؟ وكيف تتكلم الارض وتنذر الكافر وتبشر المؤمن ؟ كلام الارض زهد وتصوف وسوداوية ، ورفض للعالم واحتقار للانسان ، ولفظ له حيا وميتا . وتأتى كثير من التصورات من التصوف حيث يذخر بالخيال الشعبى واصفا حادى الارواح الى بلاد الافراح (١٨٠) . ويستثنى من

(١٨٠) من أحوال القبر ضغطته وهى التقاء حافتيه على الميت ، ولا ينجو منها أحد الا من استثنى فى الاحاديث كالانبياء ، الحصون ص ٨٦ ، وكذلك ضمة القبر لطف على المؤمن وخنقة على الكافر ، الدردير ص ٥٩ — ٦٠ ، ضمة القبر هى التقاء حافتيه . فان طرح فى الغلاة ولم يدفن يضيق عليه الجو فيضم كالقبر وكذلك البحر وجوف السبك والطير حتى الصبيان ... ما من يوم جديد الا والارض تخاطبك فيه بعشر كلمات : تمشى على ظهري ، ومصيرك فى بطنى ، وتأكل الشهوات على ظهري . أنا بيت الوحدة ، أنا بيت الظلمة ، أنا بيت الحياة ، أنا بيت العقارب ، أنا بيت التراب ، أنا بيت الخراب ، فعمرنى ولا تخربنى ، سرور الدنيا غم ، وترياقهم سم ، ومعمورها خراب ، وحاصلها تراب ... تقول بضد ما تقول للمؤمن وتخلط أضلاعه ، وكم للكافر من دواهى من شروعه فى النزاع الى ما لا نهاية ، العقباوى ص ٥٩ — ٦٠ ، وفى الرواية عذاب البرزخ ونعيمه ولو لم يقبر ، والتعيين بالقبر جرى على الغالب . محله قيل الروح وقيل الجسد ، وقبل الروح والجسد . وقال الغزالي فى الاحياء ثلاث

عذاب القبر الانبياء وآل البيت ، اذ تحنو الارض على فاطمة أم على . فقد احدها الرسول ونزع قميصه ووضعها عليها حتى لا تمسها النار ابدا (١٨١) ! وهل يبقى القميص الى يوم القيامة ؟ وما شفاعة قميص ؟ كالشرطى يلصق شرائطه على الحائط ويذهب ويقف العسكر صفا امامها لا يتحركون ، فهي بديل عنه ورمز له وحافضة للنظام في غيابه . ولماذا فاطمة أم على وليس فاطمة زوجة على وليس عليا ذاته أو بنيه ؟ ولماذا قارئ سورة الاخلاص في مرضه وليس قارئ القرآن في صحته الا يستثنى من العذاب الا الانسان في حالة الضعف وبمجرد الايمان بالوحدانية دون ممارسة العدل ؟

ويتم عذاب القبر في البرزخ . والبرزخ يعنى الانتقال من مكان الى

مقدمت من أجل التصديق بها (أ) الحية تلدغ الميت ولكن لا يشعر بها (ب) النائم وما يراه (ج) احداث الالم بالعادة عن طريق السم ، الطبيعى ص ٦٨ — ٦٩ ، الدواني ج ٢ ص ٢٧٣ — ٢٧٥ ، عذاب الاجزاء الاصلية لا نراه ، الحصون ص ٩١ — ٩٢ ، العذاب في القبر وفي الحشر حسب الاعمال منهم من يعاقب بالحيات والعقارب ومنهم من يعذب بالضرب وكذلك الثواب ، شرح الخريدة ص ٥٣ ، ص ٥٩ ، لما ثبت في حق الكافر خاصة أنه جعل في قبره تسعة وتسعين تنينا تنهشه وتلدغه لاعراضه عن التسعة وتسعين اسما لله ، الاستعاذة من عذاب القبر ، في مقابل الجعل على فرش الجنة ، وبلوغ طيب الجنة وروحها له ، الاسفراينى ص ١١٢ — ١١٣ .

(١٨١) في الحديث ، مرحبا بمن كنت أحب وهو على ظهري فكيف وهو في بطني فضمتها كضمة الوالدة . ولم ينج منها او حتى من اهتز له عرش الرحمن سيدنا سعد سوى فاطمة بنت أسد أم سيدنا على لكون الرسول احدها ونزع قميصه وتمسك في احدها وقال : أردت بذلك ألا تمسها النار ابدا . وكذلك لا يضم القبر من قرأ « قل هو الله أحد » في مرضه الذى مات فيه . كما لا يضم الانبياء . العقباوى ص ٥٩ — ٦٠ ، وفي العقائد المتأخرة شعرا :

وفتنة القبر لكل ميت

الوسيلة ص ٥٩ — ٦٠ .

مكان أو من زمان الى زمان . فهو مفهوم يختلط فيه المكان والزمان معا . وهو لفظ قرآنى يشير الى المكان أكثر مما يشير الى الزمان ويكثر استعماله فى التراث الشيعى وفى الفكر الصوفى . وقد يكون لفظا أعجيبا أكثر من كونه لفظا عربيا . ولماذا تكون هناك مرحلة متوسطة بين الحياة والموت ، حياة هى موت ، وموت هو حياة ؟ ولكن ابتعاد الاصوات يدل على أن الحوادث تحدث فى الزمان ، وأن الزمان به مراحل كما أن المكان به مراتب . يحيا الانسان مرتين ويموت مرتين . يحيا فى الدنيا ثم يموت . ثم يحيا فى القبر مرة ثانية . وتنتهى حياة القبر بعد المساءلة والعذاب ثم يموت ميتة ثانية حتى يبعث من جديد فيحيا بعد البعث والنشور . قد تكون الحياة الثانية ، حياة القبر نموذجا أو « بروفة » لما سيحدث بعد ذلك ، وقد تكون استمرارا للحياة الدنيا والجسد ما زال دافئا ولم تسر فيه برودة الموت بعد . لذلك فهى حياة متوسطة ، مثل البرزخ ، بين الحياة الدنيوية والحياة الآخوية . وقد يرفع العذاب يوم الجمعة وفى شهر رمضان . وان مات الانسان يوم الجمعة أو ليلتها أو شهرا فى السنة هو شهر رمضان لا تكون فيه ضغطة القبر ؟ هل هى لحظات متميزة فى الزمان ؟ ولماذا يعود العذاب بعد ذلك ؟ هل هو التعذيب فالعذاب المنقطع أشد على الانسان من العذاب الدائم ؟ فبعد أن تندمل الجروح ويبرأ الانسان تتقيح الجروح وينتكس المريض ويعاوده الالم . وكيف يبدأ العذاب بين النفختين فى الصور مع سؤال الملكين والنفخ فى الصور من علامات الساعة ، والساعة لم تقم بعد ؟ والنفخ فى الصور يعنى ازدواج الصورة السماعية مع الصورة المرئية . ولماذا تموت الملائكة بين النفختين وكلها حياة أبدية ، ولا داعى لموتها ؟ ومن الذى يقوم بوظائفها بعد موتها ؟ وكيف يبدأ عذاب القبر والحساب النهائى يوم البعث لم يتم بعد والمحكمة لم تعقد بعد ولم يسمع فيها قول الشهود أو دفاع المتهم بل ولم يصدر فيها حكم القاضى ؟ وما وجه السرعة فى انزال العذاب بالكافر وبمن يستحق العقاب وهو لن يفر من قبره ولا يلجأ

أو مخبأ له ؟ وهل يستعجل الله عذاب البشر الى هذا الحد ؟ هل الله
سوداوى منتقم جبار الى هذا الحد (١٨٢) ؟

ونادرا ما يتم الحديث عن نعيم القبر أو وصفه بمثل هذه الدقة
والتلذذ كما يتم ذلك في وصف عذاب القبر ! بل ان عنوان الموضوع
عذاب القبر وليس نعيم القبر . ومع ذلك فان نعيم القبر يكون بأن يتحول
القبر الى جنة بفرشها الوثير وروائحها الطيبة وحياتها الناعسة .
يصبح القبر روضا من رياض الجنة به زرع وحياء وماء ورياح في
المكان . يتسع القبر ويصبح فسحة من المكان الى البلد البعيد الذي
بشتاق اليه الانسان . وبه غلمان وولدان تؤنس المطيع في وحدته ان
كان من أهل العلم . به نور وشباب جميل بيده قنديل دون ما ذكر للجنس
طبقا لعادات البيئة الصحراوية وممارسات البدو ، وان كانت هناك مقدماته
والتهييدات له . وقد يكون الشاب الجميل تشخيصا للعمل الصالح ،
وقد تكون صحبة الغلمان تعويضا عن وحدة العالم وعزلته في الدنيا مع

(١٨٢) ذكرت كلمة برزخ في القرآن ثلاث مرات اثنين منها بمعنى
مكان مثل « مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان » (٥٥ : ٢٠) ،
« وجعلنا بينهما برزخا وحجرا محجورا » (٢٥ : ٥٣) ، ومرة واحدة
توحي بمعنى الزمان « ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون » (٢٣ : ١٠٠) ،
الاماتتان والاحيائتان ، الاماة الاولى ثم الاحياء في القبر ثم الاماة ايضا
بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء في الحشر ، الدواني ج ٢ ص ٢٧٢ —
٢٧٣ ، عند المعتزلة سؤال المالكين في القبر يكون بين النفختين في الصور
فحينئذ يكون عذاب قوم في القبر . فلما الحال بين النفختين فان الملائكة
تموت في تلك الحال ، الاصول ص ٢٤٥ — ٢٤١ ، وأما الوقت الذي يثبت
فيه التعذيب فمن الجائز ان يكون بين النفختين على ما قال « ومن ورائهم
برزخ » . والبرزخ في اللغة هو الامر الهائل العظيم ولا معنى له الا العذاب ،
الشرح ص ٧٣٢ ، عند القنوي الكافر عذابه يدوم في القبر الى يوم
القيامة ويرفع عنه يوم الجمعة وفي شهر رمضان بحرمة النبي لانه مادام في
الاحياء لا يعذبهم الله بحرمة فذلك في القبر يرفع الله عنهم يوم الجمعة
وكل رمضان ولا يعود الى يوم القيامة وان مات يوم الجمعة او ليلة الجمعة
يكون له العذاب ساعة واحدة وضغطة القبر ثم ينقطع عنه العذاب الى
يوم القيامة ، شرح الفقه ص ٩٠ — ٩١ ، العقباوى ص ٥٩ — ٦٠ .

القلم والقرطاس استباقا للحوار العين في جنة النعيم (١٨٣) .

وبادراك صور النعيم يدرك التقابل بينه وبين العذاب ونشأة الصورة الفنية بقياس الغائب على الشاهد . فتوسيع القبر في مقابل ضغطه ، ورحابة المكان في مقابل ضيقه . وجعل قنديل فيه ضوء ، مقابل الظلمة . وفتح طاقة فيه هواء في مقابل الاختناق ، وانفتاح في مقابل الانغلاق . وامتلاؤه بالرياح مقابل عفن الجيفة ، الرائحة الطيبة في مقابل الرائحة النتنة . وهل في القبر نعيم ، في ظلمته ووحدته ووحشته وعزلته ، وديدانه وتعفنه وتحلل الجسد فيه ؟ وكيف يتم النعيم في القبر في وحشته وظلمته ورائحته وعزلته وغربته وصمته مثل صمت القبور ، وفقره وتراجه وديدانه وحشراته وفوقه موبقات سكان القبور وحوله شرذم العصاة والمذنبين والفارين ؟ أم أن النعيم يكون بتخفيف العذاب والخنق والضغط والروائح العفنة ؟ وبالتالي يرجع السؤال الأول هل هناك عذاب القبر ، وهل هناك حياة فيه ؟ ومع ذلك يظل التركيز على عذاب القبر دون نعيمه ، للترهيب لا للترغيب وكان الحياة توضع خصيصا للعذاب ، وكأن الحياة للعذاب ، وكأنها تعاد الحياة الى الجسد في القبر كي يتعذب الانسان من جديد ، عذاب في الحياة وصادية يتلذذ بها

(١٨٣) نعيم القبر روضة من رياض الجنة . ومن نعيمه توسعه الى مد البصر والى بلد الغريب ، وجعل قنديل فيه وشاب جميل الصورة يؤانسه وهو عمله الحسن وملك على أحسن صورة يؤانس من مات في طلب العلم . لو كانت الروح سارحة فلها اتصال بالجسد ، العقباوى ص ٥٩ — ٦٠ . تنعيم المؤمنين في القبر . لا يختلف عند مؤمن هذه الأمة كما أنه لا يختص بالقبور ولا بالكلفين فيكون عن زوال عقله أيضا اذا مات بالفا . من نعيمه توسيعه ، وجعل قنديل فيه ، وفتح طاق فيه من الجنة ، وملؤه بالرياح ، وجعله روضة من رياض الجنة . ثابت سمعا ، جائز عقلا ، واجب سمعا لأنه يمكن عقلا أخبر به الصادق على ما نطقت به النصوص ، وكل ما هو كذلك فهو حق يجب قبوله ، شرح عبد السلام ص ١٣٧ ، وقد قيل في العقائد المتأخرة شعرا :

ثم العذاب والنعيم فيه لا تلتفت لقول ذى التمويه

الوسيلة ص ٥٩ — ٦٠ .

صاحبها بالتفنن في عذاب الآخرين ؟ وهل أصبح الألم له مثل هذا الوجود الضاغط بحيث يتحول الى عقيدة في علم اصول الدين ؟ ألم يبعث الرسول هاديا ولم يبعث جابيسا ؟ وكيف يكون للعذاب كل هذا الثقل بمن عرف عنهم أنهم من أهل الرحمة ؟ وكف يخلق العقل للتعذيب والتمتع بالعذاب ، والعقل نور العلم ونعمة الفكر وطريق الهداية وكان وظيفة العقل هي تبرير الشر وتقبله وليس الاعتراض والتمرد عليه ؟ وهل يعذب العقل وهو نعمة من الله وروح منه ؟ وهل خلق الله الحياة للتعذيب اوللنعم والتمتع بخيرات الله ؟ أليست الحياة كالمقل احدى نعم الله ؟

فاذا كان العذاب للعصاة فان النعيم يكون للمؤمنين . فالعذاب للمؤمنين الفاسقين العصاة والكافرين على حد سواء . فاذا كان كافرا يدوم عذابه الى يوم القيامة ولا يرفع عنه الا يوم الجمعة أو ليلتها وفي شهر رمضان لحرمة النبي فلا يعذب أحد كافرا أو مؤمنا لحرمة . وان كان مؤمنا عاصيا ينقطع عنه العذاب يوم الجمعة وليلتها وشهر رمضان ثم لا يعاوده العذاب الى يوم القيامة وكان العذاب له يدوم لمدة سنة واحدة ثم ينقطع ! وان كان مؤمنا مطيعا تكون له ضغطة خفيفة تذكره بهول الموقف لما تنعم بنعم الله ولم يشكر وكان العذاب قادم قادم والألم وارد وارد عند الجميع لا فرق بين مؤمن وكافر ، ولا فرق بين مؤمن عاص ومؤمن مطيع(١٨٤) . وقد يرفع العذاب عن المؤمن العاصي بدعاء

(١٨٤) عند أهل السنة والجماعة عذاب القبر وسؤال منكر ونكير وضغطة القبر حق سواء كان مؤمنا أو كافرا ، مطيعا أو فاسقا . لكن اذا كان كافرا فعذابه الى يوم القيامة ، ويرفع عنهم العذاب يوم الجمعة وشهر رمضان لحرمة النبي لانهم ما داموا في الحياة لا يعذبهم الله في الدنيا بحرمة النبي فكذلك في القبر يرفع عنهم العذاب يوم الجمعة وكل رمضان بحرمة فيعذب اللحم متصلا بالروح والروح متصلا بالجسم فيتألم الروح مع الجسد . والمؤمن على وجهين : المطيع ليس له عذاب ويكون له ضغطة فيجد هول ذلك وخوفه لما أنه تنعم بنعمة الله ولم يشكر النعمة . وان كان عاصيا

أو بصدقة أى بفعل الآخر وليس بفعله هو ، وهو ما يناقض قانون الاستحقاق . وهل الصدقة ، وهى فعل ، مثل الدعاء وهو مجرد قول ؟ أليست الصدقة عطاء والدعاء شحاذة ؟ أليست الصدقة صورة ومضمونا وتقوى وشيئا فى حين أن الدعاء صورة بلا مضمون ، تقوى فارغة بلاشئ؟ العذاب اذن نوعان ، دائم للكفار والعصاة ، ومنقطع لبعض العصاة بدعاء أو صدقة . ويكون دور الآخر هو رفع العذاب عن الذات بدعاء وهو مجرد قول أو بصدقة وهو فعل ، وبالتالي فهو أفضل . قد يعنى ذلك استمرار امكانية تغير مستقبل الميت بفعل الآخر كاستمرار فعل الميت فى حياة الآخرين . قد تكون هذه دلالة على الترابط الاجتماعى . وقد تكون دلالة على استمرار الامل لتخفيف العقاب ايثارا للعفو على العقاب، وللرحمة على العدل . فلا نهاية لامكانية الانقاذ ، ولا مكان لليأس فانه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون . ولا يعنى الايمان فى هذه الحالة الا الامل المستمر بلا حدود .

عذاب القبر اذن تصور شعبى للظلام والهواء الراكد الساكن والرائحة العفنة والوحدة والعزلة والوحشة ، يعبر عن تجربة انسانية فعلية فى الشاهد يسقطها الانسان على الغائب . فلا يعرف الموت الا قياسا

يكون له عذاب القبر وضغطة القبر لكنه ينقطع عنه عذاب القبر يوم الجمعة وليلة الجمعة ثم لا يعود العذاب الى يوم القيامة . وان مات يوم الجمعة أو ليلة الجمعة يكون له العذاب ساعة واحدة ، وضغطة القبر ثم ينقطع العذاب وعذاب القبر ثابت عند اهل السنة والجماعة ، يعاد الروح الى الجسد أو بعضه فى القبر عند الجهور ، الدر ص ١٦٧ — ١٦٨ ، عذاب القبر قسبان ، قسم دائم وهو عذاب الكفار وبعض العصاة ، ومنقطع وهو عذاب من خفت جرائمهم من العصاة فانهم يعذبون بحسبها ثم يرفع عنهم بدعاء أو صدقة ، عبد السلام ص ١٣٧ ، وهو للمؤمنين والفاستقين ، الدوانى ج ٢ ص ٢٧٢ — ٢٧٣ ، وعند القونوى عذاب القبر حق سواء كان مؤمنا أم كافرا ، مطيعا أم فاسقا . . . شرح الفقه ص ٩٠ — ٩١ ، العقباوى ص ٥٩ — ٦٠ ، عذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين ، وتنعيم اهل الطاعة فى القبر بما يعلمه الله ويريده ، النفسية ص ١١٢ .

على الحياة . ان اثبات عذاب القبر كواقعة شنيئة تسبب رد فعل في انكاره أيضا كواقعة شنيئة . واذا قلم الاثبات على الرواية والسمع فان الانكسار يقوم على المعارض العقلى ، والعقل فى النهاية اساس النقل . فالميت لا حياة له وبالتالي لا تعذيب له . ولم ير أحد عذاب القبر ، أو آثار التعذيب على جثة اذا ما فتح القبر . ولم تسمع أصوات الانين أو تأوهات الألم . وأين يقع العذاب اذا ما تحولت الجثة الى عظام بالية أو انتطعت الى اجزاء فى أجواف السباع وحواصل الطيور وأقاصى التخوم ومدارج الرياح (١٨٥) ؟ وبين الاثبات والنفى للواقعة الشنيئة هناك اثبات الدلالة

(١٨٥) أنكر المعتزلة وفى مقدمتهم ضرار بن عمرو والخوارج وجههم عذاب القبر ، النضيه ص ١٢٤ ، الانصاف ص ٧٠ ، الابانة ص ٦٦ ، وعند بعض المعتزلة والروافض لان الميت جمد لا حياة له ولا ادراك فتعذيبه محال ، التفتازانى ص ١١٣ ، لا تقول الخوارج بعذاب القبر ولا نرى أحدا يعذب فى قبره ، مقالات ج ١ ص ١٩١ ، قالوا : لو كان له أصل لكان يجب فى النبأش أن يرى العقوبة أو العقوبة للمعاقب والمثاب فكان يشاهد عليه أثر الضرب وغيره وفى علمنا بخلافه دليل على أن ذلك من لا أصل له . ومما يؤكد هذا الكلام انه لو كان كذلك لكان يجب فى المصلوب والميت الذى لم يدفن أن يسمع أنينه وأن يشاهد اضطرابه كل واحد والمعلوم أنه لا يرى مضطربا اضطراب المعاقب ولا يسمع له أنين البتة فكيف يكون معذبا والحال ما قلناه ؟ الشرح ص ٧٣٣ ، واختلفوا فى عذاب القبر فقد نفاه المعتزلة والخوارج . من زعم أن الله ينعم الارواح ويؤلمها فأما الاجسام التى فى قبورها فلا يصل اليها ذلك وهى فى القبور مقالات ج ٢ ص ١٠٤ ، تمسك النفاة : نرى الميت الذى ندفنه فى حالته ونعلم على الضرورة كونه ميتا . ولو تركناه صاحيا وهو الحال كما عهدنا عليه وهذا من قائله ملزم بعد الطمأنينة الى الايمان والركون الى الايقان وهو بمثابة استبعاد نشر العظام البالية وتأليف الاجزاء المتفرقة فى أجواف السباع وحواصل الطيور وأقاصى التخوم ومدارج الرياح الى غير ذلك ، الارشاد ص ٣٧٥ — ٣٧٦ ، تنكره المعتزلة ، اذ نرى الشخص الميت مشاهدة وهو غير معذب وأن الميت ربما تفرسه السباع وتأكله ، الاقتصاد ص ١٠٩ — ١١٠ ، الماكول فى بطن الحيوان ، والمصلوب فى الهواء الى أن يبعث من غير مشاهدة حياة فيه شبهتان للمكرين . ومن أحرق وذرى أجزاءه فى الرياح العاصفة شمالا وجنوبا ، وقبولا ودبورا ، الاسفراينى ص ١٣ ، كما أنكرت الصالحة والكرامية الاحياء فالتعذيب مشروط بالادراك والادراك غير مشروط بالحياة ، الكلبي ج ٢ ص ٢٧٣ ، أما ضرار بن عمرو الكوفى تلميذ واصل فانه خالفه

التي لا يمكن نفيها . فالعذاب هو شعور الانسان بالفعل القبيح وتأنيب الضمير ، والنعيم هو شعور الانسان بالرضا وبأداء الرسالة ، العذاب والنعيم يشيران الى تجربة الانسان في النقص والكمال ، في الفشل والنجاح ، في الاحباط والتحقيق . ومن ثم يجد المتكلمون حقائقهم في تأملات الحكماء (١٨٦) .

مسابغا : المعاد

بعد حياة القبر بكل ما فيه من عودة الارواح الى الاجساد وسؤال الملكين وعذاب القبر هل ترجع الاموات الى الدنيا أم تموت من جديد ثم تعود الى الآخرة ؟ واذا عادت الى الدنيا هل تعود كلها عامة وخاصة ، شعوباً وقادة ، أم لا يعود الا الائمة ؟ وأين تذهب الارواح بعد أن تنتهي حياة القبر هل تعود الى الدنيا وتتناسخ في أبدان أخرى أم ترفع الى مكانها ومستقرها ؟ وأين هو هذا المكان أو المستقر ؟ ومتى يبدأ المعاد وكيف ؟ هل هو معاد جسماني يقوم على امكانية اعادة المعدم لما كان العدم شيئاً أم هو معاد روحاني ؟ وماذا يعني البعث وكيف يتم ؟

في خلق الاعمال وانكار عذاب القبر ، اعتقادات ص ٦٩ ، أنكر عذاب القبر ، وهو قول الخوارج بحجة أن العذاب للاحياء لا للاموات وبأن كل الموتى لا يقبرون ، الفصل ج ٤ ص ٨٨ — ٨٩ ، التفتازاني ص ١٣ ، كما أنكره معه بشر المريسي وأكثر متأخري المعتزلة . وحجج المنكرين أنهم لو أحيوا في القبر لذاقوا موتتين . كما أن الظواهر مخالفة للمعقول ، نظراً للمصلوب ومن أكله السبع ومن ذرى رماد جسده العواصف ، المواقف ص ٣٨٢ — ٣٨٣ .

(١٨٦) هذا هو موقف الفلاسفة . فثواب القبر وعذابه حق لأن الانسان جوهر لطيف نوراني ساكن في البدن . وبعد خراب البدن ان كان كاملاً في قوة العلم والعمل كان في الغبطة والسعادة . وان كان ناقصاً فيها كان في البلاء والعذاب . والقرآن يدل على حق السعداء « ولا تحسبن الذين قتلوا ... » وعلى حق الاشقياء « النار يعرضون عليها غدوا وعشيا » ، « اغرقوا فادخلوا نارا ... » ، المعالم ص ١٣١ — ١٣٢ .

كل ذلك أيضا انما يوجد في المرحلة المتوسطة بين الدنيا والآخرة ،
ما بعد الدنيا وما قبل الآخرة قبل علامات الساعة والحساب والعقاب .

١ - رجعة الاموات .

بعد عذاب القبر وتحقيق الغاية من الحياة فيه بعودة الارواح الى
الاجساد هل ترجع الاموات الى الدنيا فتعاقب وتثاب أو يكون لها
حياة أخرى في هذه الارض في أجساد أخرى ، وهى عقيدة التناسخ ،
أم تبعث الاموات من جديد بعد حياة القبر ومغادرة الارواح للاجساد
وتبدأ أمور المعاد في الآخرة يوم قيام الساعة ليتم الحساب ، الثواب
أم العقاب ؟ الافتراض الاول هو رجعة الاموات والثاني هو المعاد بشقيه :
المعاد الجسماني والمعاد الروحاني . وقد تكون رجعة الاموات للعلماء
أو للخاصة لعامة الناس أو لخاصة الائمة أو لعلی بوجه أخص مثل
عودة الامام الغائب حتى يقاتل الدجال ويقيم العدل والقسط . فاذا مات
امام فان جميع الامة لا يموتون بل يظل في كل عصر امام حى . فالامام هنا
لا يحتاج الى الرجعة بل يظل في الارض ليموت موته أو موتتين (١٨٧) .

(١٨٧) اختلفت الروايف في رجعة الاموات الى الدنيا قبل يوم
القيامة وهم فرقتان . الاكثر منهم يرجع الاموات الى الدنيا قبل يوم
الحساب ، وأنه لم يكن في بنى اسرائيل شيء الا ويكون في هذه الامة
مثله . وأن الله قد أحيا قوما من بنى اسرائيل بعد الموت مُكَّدًا يحيى
الاموات في هذه الامة ويردهم الى الدنيا يوم القيامة ، مقالات ج ١ ص
١١٤ ، وتقول بها احدى فرق الزيدية ، مقالات ج ١ ص ١٣٧ ، وكذلك
المحمدية أصحاب جابر بن يزيد الجعفي ، الفرق ص ٥٩ ، والسبئية ،
مقالات ج ١ ص ٨٥ ، كما دافع ابن الراوندى عن الرجعة بالعقل والنقل
ونقده الخياط بالقرآن والسنة والاجماع دفعا عن الجاحظ ، الانتصار
ص ١٣٠ - ١٣١ ، ص ٢٠٣ ، وتزعم العميرية الخطابية انهم يموتون ولكن
لا يزال منهم خلف في الارض أئمة أنبياء ، مقالات ج ١ ص ٧٨ ، ويقول
فريق من السبئية أن عليا قد مات . ولكن يبعث قبل القيامة ويبعث معه
أهل القبول حتى يقاتل الدجال ويقيم العدل والقسط في العباد والبلاد .
لا يقولون أن عليا هو الله ، ولكن يقولون بالرجعة ، التنبيه ص ١٨ -
١٩ ، في حين تنكر اليعقوبية والبترية (الزيدية) الرجعة ويتبرؤن ممن
دان بها ، مقالات ج ١ ص ١٣٧ .

والحقيقة أنه لو رجع الاموات الى الحياة لعجل النواب والعقاب ولائفتت الغاية من الاعادة . فاحضار المستقبل يغنى عن تأجيل الحاضر الى المستقبل . والقول برجعة الاموات انما يعبر عن عقائد المجتمعات المضطهدة التى مات زعماءها ولم يحققوا غاياتهم بعد . فرجعتهم انما تعنى معاودة رسالتهم واستئناف نشاطهم . لذلك كانت الرجعة للائمة اكثر منها للجماهير . وبوجود الزعامة العائدة ويعودة البطل تصحو الجماهير وتلتف العامة حولها . ويوجد نموذج سابق لذلك فى البيئة الدينية والتراث الحضارى الشائع عند بنى اسرائيل الذين يشاركون الشئعة فى عقدة الاضطهاد .

فان لم تثبت رجعة الاموات جاءت عقيدة التناسخ ثم عقيدة الرفع . فالتناسخ عود الى الدنيا واثيراتها على الآخرة . والرفع تطهر واثير للآخرة على الدنيا ، وكلاهما طريقان متقابلان . فالتناسخ استعجال بالثواب وبالعقاب ورفض للانتظار الى يوم الحساب . وعصفور فى اليد خير من عشرة فى الغد . وثواب الدنيا وعذابها مشاهدان للعيان . فالاولى أن تعود الارواح الى الدنيا ، الخيرة منها فى اجساد حسنة ، والشريرة منها فى اجساد قبيحة . وهى عقيدة تجمع بين العلم والاسطورة ، بين المشاهدة وعقدة الاضطهاد . والروح الخير يكون هو المسلاك والروح الشرير يكون هو الشيطان .

ولما كانت النفس لا تتناهى فهى تعاود الحول فى الاجسام . وما أسهل بعد ذلك من تأويل الحجج النقلية بحيث تتفق مع عقيدة التناسخ خاصة تلك الآيات التى تتحدث عن تركيب الصور وخلق الانسان وخلق الأزواج من نفسه ، بتأويل حرفى يقضى على الدلالة (١٨٨) . وهناك

(١٨٨) تنكر غلاة الرافضة القيامة والآخرة . فانها هى ارواح تتناسخ فى الصور . فمن كان محسنا جوزى بأن ينقل روحه الى جسد لا يلحقه فيه ضرر ولا ألم . ومن كان مسيئا جوزى بأن ينقل روحه الى اجساد ويلحق الروح فى كونه فيها الضرر والألم وليس شئ غير ذلك . وأن الدنيا =

صورة أخرى للتناسخ في عقيدة الدهرية تمنع من انتقال الارواح الى غير

لا تزال ابدا هكذا ، مقالات ج ١ ص ١١٤ ، وعند بعضهم (الكيسانية)
ضعف الاعتقاد بالقيامة ، وحمل بعضهم على القول بالتناسخ والحلول
والرجعة بعد الموت . فمن مقتصر على واحد معتقد أنه لا يموت ، ولا يجوز
أن يموت حتى يرجع . ومن حق حقيقة الامامة الى غيره ثم منحصر عليه
متحير فيه ، الملل ج ٢ ص ٧٠ ، ويعزو ابن حزم عقيدة التناسخ الى
أحمد بن حابط وأحمد بن نانوس تلميذه وأبى مسلم الخرساني ومحمد بن
زكريا الرازي الطبيب في كتابه « العلم الالهى » ، وهو أيضا قول القرامطة .
فالارواح تنتقل بعد مفارقتها الاجساد الى اجساد أخرى وان لم تكن من
نوع الاجساد التي فارقت . يقول الرازي : « لولا أنه لا سبيل الى تخليص
الارواح عن الاجساد المتصورة بالصورة البهيمية الى الاجساد المتصورة
بصور الانسان الا بالقتل والذبح لما جاز ذبح شيء من الحيوان البتة » ،
وهي خرافات بلا دليل . فقد ذهب هؤلاء الى أن التناسخ انما هو على
سبيل العقاب والثواب فالفاسق المسمى الاعمال تنتقل روحه الى اجساد
البهائم الخبيثة المرتطبة في الاقذار والمسخرة المتهنة بالذبح . واختلفوا في
الذي كانت افعاله كلها شر لا خير فيها فقال بعضهم ارواح هذه لطيفة
هي الشياطين . . . وقال أحمد بن حابط أنها تنتقل الى جهنم فتعذب بالنار
أبد الابد . واختلفوا في الذي كانت افعاله كلها خيرا لا شر فيه . فقال
بعضهم ارواح هذه الطيبة هي الملائكة . واجتج أحمد بن حابط وأحمد بن
نانوس بآيات مثل « يأبى الانسان ما فرك . . . » ، « جعل لكم من انفسكم
ازواجا يذروكم فيها » . واحتج من هذه الطائفة من لا يقول بالاسلام بأن
قالوا أن النفس لا تتناهى والعالم لا يتناهى لامر فالنفس منتقلة ابدا وليس
انتقالها الى نوعها بأولى من انتقالها الى غير نوعها . ويرد ابن حزم على
ذلك باجماع أهل الاسلام على تكفيرهم . فالمسلمون مجمعون على أنجزاء
لا يقع الا بعد فراق الاجساد للارواح بالشكر أو النعم قبل يوم القيامة ثم
بالجنة أو بالنار في موقف الحشر فقط اذا جمعت اجسادها مع ارواحها .
والآيتان : الأولى « في أى صورة ما شاء ركبك » تعنى الصورة التى رتب
الانسان عليها من طول أو قصر أو حسن أو قبح أو بياض أو سواد .
والآية الاخرى تعنى أن الله امتن علينا بأن خلق لنا من انفسنا ازواجا نتولد
منها ثم امتن علينا بأن خلق لنا من الانعام ثمانية ازواج ثم أخبر أنه يرزقنا
هذه الازواج يعنى التى هي من انفسنا . فالازواج المخلوقة لنا انما هي
من انفسنا . ثم فرق بين انفسنا وبين الانعام فلا سبيل الى أن يكون لنا
ازواج نتولد فيها من غير انفسنا . ويكفى من هذا أن قولهم انما هو دعوى
بلا برهان . وانما رتبوه على أصلهم في العدل فأخرجوا هذا الوجه لما
شاهدوه من ايلام الحيوان . وكل قول لم يوجبه برهان فهو باطل . ولم

أنواع أجسادها التي فارتقت . فلما كان العالم لا يتناهى فوجب أن تتردد الانفس في الاجساد أبدا . ولا يجوز أن تنتقل الى غير النوع الذى وجب لها بطبيعتها وشرفها تعلقا به واشراقا فيه . ولا تحتاج النفس في هذه الحالة الى شرائع ، يكفيها شرف طبيعتها وخلودها . والحقيقة أن هناك تمايزا بين أنواع النفس ، بين النفس الناطقة ، وهى نفس الانسان ، والنفس غير الناطقة ، وهى نفس الحيوان . وهذا ما يؤكد الحس والعقل ، وتأييده المشاهدة والبرهان (١٨٩) . أما القول بأن الارواح تنتقل الى أجساد أنواعها فيعارضه اثبات تناهى العالم وحدوثه . فكيف تحل نفس لا متناهية في عالم لا متناه ؟ كما أن الاختلاف بين الاشياء في العالم أكثر من الاتفاق . والفروق أكثر من التشابهات . وبالتالي استحال أن تحل

يأت هذا القول قط أحد من الانبياء ، وهؤلاء مقرون بالانبياء ، الفصل ص ٧١ - ٧٣ ، ان عملت على مقتضى جوهر النفس الناطقة انتقلت الى بدن نبي أو ولى وان عملت على مقتضى جوهر النفس الحيوانية انتقلت الى بدن حيوان آخر . وهكذا الانزال في الانتقال ، الارتفاع والانخفاض وليس ثم حشر ولا معاد ولا جنة ولا نار ، الغاية ص ٢٩٢ .

(١٨٩) والفرقة الثانية منعت من انتقال الارواح الى غير أنواع أجسادها التي فارتقت وليس من هذه الفرقة أحد يقول بشيء من الشرائع ، وهم من الدهرية ، وحجتهم هي الحجة الاولى ، أنه لا تنهى للعالم فوجب أن ترد النفس في الاجساد أبدا ، ولا يجوز أن تنتقل الى غير النوع الذى أوجب لها طبيعتها الاشراف عليها وتعلقها به . ويرد ابن حزم على هذه الفرقة بأنه يكفى لاثبات فساد قولها أنها دعوى بلا برهان ، لا عقلى ولا حسى . وما كانت هكذا فهو باطل بيقين لا شك فيه . وقد خلق الله الانواع والاجناس ورتب الانواع تحت الاجناس ، وفصل كل نوع عن النوع الآخر بفصله الخاص له والذي لا يشاركه فيه غيره ، وهذه الفصول المذكورة لانواع الحيوان إنما هي لانفسها التى هي ارواحها . فنفس الانسان حية ناطقة ، ونفس الحيوان حية غير ناطقة . هذه هي طبيعة كل نفس وجوهرها الذى لا يمكن استحالتها عنه . فلا سبيل الى أن يصير غير الناطق ناطقا ولا الناطق غير ناطق . ولو جاز هذا لبطلت المشاهدات ، وما أوجبه الحس وبديهة العقل والضرورة لانقسام الاشياء على حدودها ، الفصل ح ١ ص ٧٢ - ٧٣ .

الروح في جسد يشابه . ولما كانت الاشخاص متفردة بأرواحها وكانت الاعمال أحد مظاهر هذا التفرد استحال أن تحل روح شخص في شخص آخر (١٩٠) . كما لا يثبت التناسخ بمجرد مشاهدة عقاب في الدنيا لمن لا يستحق ، مثل مرض الاطفال وذبح الحيوان وبأن يكون بالضرورة عقابا مستحقا لأرواح اكتسبت هذه الاجساد . فطبقا للصالح والاصح ، كان من الاصح عدم خلق مرض الاطفال أو ذبح الحيوان بدلا من عذابهما وجعلهما يتحملان عقاب الآخرين (١٩١) . ان القول بتناسخ الارواح هو

(١٩٠) والفرقة الثالثة قالت ان الارواح تنتقل الى اجساد من نوعها فيبطل قولهم بطلانا ضروريا بكل ما كتبناه في اثبات حدوث العالم ووجوب الابتداء له والنهائية من اوله وبما كتبناه في اثبات النبوة ، وأن جميع النبوات ورد بخلاف قولهم وببرهان ضروري وهو أنه ليس في العالم كله شيان يشتبهان بجميع اعراضهما اشتباها تماما من كل وجه . يعلم هذا من تدبر اختلاف الصور واختلاف الهيئات وتباين الاخلاق . وانما يقال هذا الشيء يشبه هذا على معنى أن ذلك في أكثر أحوالها لا في كلها . ولو لم يكن ما قلنا ما فرق أحد بينهما البتة . وقد علمنا بالشهادة أن كل من يتكرر عليه ذلك الشيطان المشتبهان تكرر كثيرا متصلا أنه لابد أن يفصل بينهما وأن يميز أحدهما من الثاني ، أن يجد في كل واحد منهما أشياء بان بها عن الآخر لا يشبهه فيها . فصح بهذا أن لا سبيل الى وجود شخصين يتفقان في أخلاقهما كلها حتى لا يكون بينهما فرق في شيء منها . وقد علمنا بيقين أن الاخلاق محمولة في النفس فصح بهذا أن نفس كل ذي نفس من الاجساد من أي نوع كانت غير النفس التي في غيره من الاجساد ضرورة . الفصل ١ ص ٧٣ - ٧٤ .

(١٩١) وقال أيضا بعض من ذهب الى التناسخ من الحالمين ذنب على سبيل الجزاء أن الله عادل حكيم ، رحيم كريم . فمحال أن يعذب من لا ذنب له . فلما وجدناه يقطع اجسام الصبيان الذين لا ذنب لهم بالجدرى والقروح ، ويأمر بذبح بعض الحيوان الذي لا ذنب له وبطبخه وأكله ، ويسلط بعضها على فيقطعها ويأكله ولا ذنب له ، علمنا أنه لم يفعل ذلك الا وقد كانت الارواح عصاة مستحقة للعقاب بكسب هذه الاجساد لتعذب فيها . وقد أبطل ابن حزم ذلك في الحديث عن البراهمة وفي باب الكلام على من أبطل القدر من المعتزلة . فان طردوا هذا الاصل وقعوا في مثل ما أنكروا ولا فرق . وهو أن الحكيم العادل الرحيم على أهلهم لا يخلق من يعرضه للمعصية حتى يحتاج الى افساده بالعذاب بعد اصلاحه . وقد كان قادرا على أن يطهر كل نفس خلقها ولا يعرضها

رد فعل طبيعي على القول بحدوث النفس ، فكلاهما خطآن ينبغي أحدهما الآخر . فالقول بحدوث النفس يسبب القول بقدومها . التناسخ ضد قانون الاستحقاق . فمن الذى سيعاقب ؟ أى بدن وأى نفس ؟ كما يؤدى القول بالتناسخ الى القول بقدوم الكائنات وأزليتها وبالتالي المشاركة فى صفات الله . كما بنى المعاد وكل ما يتعلق به من بعث وحساب وعقاب . ولو صح التناسخ لتذكرنا الحياة الماضية ولاصبح الانسان وعاء للتاريخ ومخزنا للحوادث لكل الناس . ولو لزم التناسخ للزم أن تكون الارواح بعدد الابدان والا لو زاد عددها لظل بعضها طائرا فى الفضاء بلا أجساد (١٩٢) . عقيدة التناسخ اذن نظرة اخلاقية للنفس تبغى الانتقام والعقاب من النفوس الظالمة التى غدقت براءتها الاولى . عقابها فى النزول . فنزولها الى الابدان نسخ ، والى الحيوان مسخ ، والى النبات رسخ ، والى الجهاد فسخ . وثوابها فى الصعود ، التخلص

للفتنة ويلطف بها الطافا فيصلحها بها حتى نستحق كلها احسانه والخابد فى النعيم ، وما كان ذلك ينقص شيئا من ملكه . فان كان عاجزا عن ذلك فهذه صفة نقص . ويلزم حاملها أن يكون ، من أجل نقصه محدثا مخلوقا . فان طردوا هذا الاصل خرجوا الى قول المانوية فى أن الاشياء فاعلين ، وقد تقدم ابطاله . وان الذى لا أمر غوقه ولا مرتب عليه فان كل ما يفعله فهو حق وحكمة . واذ قد تعلقوا بالشرعية فحكم الشريعة أن كل قول لم يأت عن نبي تلك الشريعة فهو كذب وغربة . فاذا لم يأت عن أحد من الانبياء تناسخ الارواح فقد صار قولهم خرافة وكذبا وباطلا . الفصل د ١ ص ٧٤ .

(١٩٢) القائلون بحدوث النفس اتفقوا على فساد التناسخ لوجوه:
١ — استحالة اجتماع نفسين على بدن واحد ب — لو صح التناسخ لتذكرنا الحياة الماضية د — لو صح التناسخ للزم أن يكون عدد الانفس مثل عدد الابدان والا لظلت معطلة ، المحصل ص ١٦٦ — ١٦٧ ، ابطال التناسخ باثبات حدوث النفس وعلّة حدوثها العقل الفعال وهو قديم ، المعالم ص ١٢١ — ١٢٢ ، وعند أبى على ابن سينا النفس حادثه ، المعالم ص ١٢٠ — ١٢١ ، وعند أرسطاطاليس واتباعه هى حسادة خلافا لافلاطون ومن قبله . لو كانت أزلية لكانت اما واحدة فتعلق بأبدان كثيرة وهذا محال أو كثيرة فقد انقسمت وهذا محال ، المحصل ص ١٦٥ — ١٦٦ . والحجج المنطقية العقلية على ذلك فى الغاية ص ٢٩٣ — ٢٩٩ .

من الابدان والسعلق بالاجرام . وواضح أن العقاب اهم من الثواب ،
فتفصيل العقاب أكثر حضوراً من عمومية الثواب (١٩٣) .

وفي مقابل عقيدة النسخ عقيدة الرفع ، الاولى هبوط والثانية صعود .
الاولى مود الى العالم من أجل الانتقام منه أساسا والثانية هروب منه
نظراً وتعففاً عن آثامه . فغبرى الطاهر لا يموت ولكنه يرفع الى
الملوكوت ويعيش مع مجتمع الاطهار بعيداً عن أرض النفاق والآثام .
ويستطيع أن يبلغ في هذا الرفع أعلى الدرجات ، بل أعلى من الانبياء
والملائكة . وبهذا الرفع لا يقال ان الانسان يموت (١٩٤) . وبهذا
المعنى لا يفهم في أمور المعاد اثباتها أو انكارها بل فهم دلالاتها على انها
تعويض عن الظلم الدنيوى . فالأخريات هى صياغة نظرية لهذا
التعويض . وان انكارها والقول برجعة الاموات في عقيدة التناسخ هو
رفض لانتظار الحساب والعقاب الذى تعد به الأخريات التقليدية
في آخر الزمان ، وانتظار للخلاص في هذا العالم ، ورغبة في الاسراع
بعقاب الظالم في هذه الدنيا تشفياً منه ، ورؤية الانتصار الآن وهنا
مآذات رجعة الاموات ممكنة ، ومآدام تناسخ الارواح ممكنة . فتحل الروح
الظالمة في جسد شرير وتحل الروح العادلة في جسد خير .

(١٩٣) عذ أهل التناسخ تبقى النفوس مجردة . والناقصة تتردد
في الابدان ويسمى نسخاً . وتتنازل الى الحيوانية ويسمى مسخاً ،
والى النباتية ويسمى رسخاً ، والى الجهادية ويسمى فسخاً . والصاعدة
تتخلص من الابدان كلية أو تتعلق ببعض الاجرام السماوية لاستكمال
حاجتها . ولا يخفى أن ذلك كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها ،
المواقف ص ٣٧٤ .

(١٩٤) زعمت البزيفية أنهم لا يموتون . ولكنهم يرفعون الى الملوكوت .
ويرون المرفوعين منهم غداة وعشية . الفرق ص ٢٤٩ ، مقالات د ١
ص ٧٨ ، من أصحابه من هو أفضل من جبريل وميكائيل ، وان الانسان
إذا بلغ الكمال يقال أنه مات بل رُفِعَ الى الملوكوت ، الملل د ٢ ص ١٢٦ ،
وهو قول عمر بن نبات العجلي أيضاً ، المواقف ص ٤١٩ — ٤٢٠ .

٢ — المعاد الجسماني .

يقوم افتراض المعاد الجسماني على الهوية والاختلاف بين الانسان والعالم ، بين العالم الصغير والعالم الكبير ، فالانسان عالم صغير ، والعالم انسان كبير . كما يقوم على جدل الخراب والتعمير وهو ما سماه القدماء الكون والفساد ، جدل الهدم والبناء . فتخريب العالم الصغير هو موت الانسان ، وتعميره هو بعثه واحياؤه من جديد . وتخريب العالم الكبير هو فناء العالم اما بتفريق اجزائه أو اعدامه وخرابه في بعثه واعادته في اليوم الآخر . لذلك يشمل الموضوع مسألتين . الاولى اعادة المعدم كموضوع ميتافيزيقي كوني صرف ، اعادة كل شيء وهو يتعلق بالعالم الكبير ، والثاني اعادة الارواح الى الابدان كموضوع انساني خاص . فاذا ثبت الموضوع الاول ثبت الثاني ، فالثاني ما هو الا حالة خاصة من الاول . وفي الموضوع الثاني يظهر افتراضان : المعاد الجسماني والمعاد الروحاني ، الاول حشر الاجساد والثاني خلود النفس . والمقصود شرعا في علم اصول الدين المعاد الجسماني أي حشر الاجساد في حين أن المعاد الروحاني أي رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقتها بالابدان واستعمال الآلات فهو المقصود في علوم الحكمة (١٩٥) .

ولكن هل يمكن ثبوت المعاد الجسماني فقط وانكار النفس الناطقة ؟ ان انكار النفس الناطقة عادة ما يكون نظرة مادية لا تقول باعادة شيء بل

(١٩٥) عند الرازي مسألة المعاد مبنية على اركان أربعة لإن الانسان هو العالم الصغير ، والعالم هو الانسان الكبير . والبحث في كل منهما اما تخريبه أو تعميره بعد تخريبه . فهذه مطالب أربعة : أ — كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت ب — كيفية تعميره بعدما خرب ، وهو أن يعيده كما كان حيا عالما عاقلا قابلا للثواب والعقاب د — كيفية تخريب هذا العالم الكبير وذلك بتفريق الاجزاء أو بالاعدام والاختفاء د — كيفية تعميره بعد تخريبه وهو القول في شرح أحوال القيامة وبيان أحوال الجنة والنار ، الاسفراينى ص ١١٤ ، الكلينوى د ٢ ص ٢٤٧ ، الخخالى د ٢ ص ٢٤٧ .

بنفساء المادة أو بقاءها دون القول بالوجود أو البقاء من عدم . وما الفائدة من القول بالمعاد الجسماني دون نفس والنفس هي مصدر حياة البدن وشرط الادراك والاحساس بالثواب أو بالعقاب ؟ كيف تعود الاجسام دون اعادة الحياة اليها والنفس انما تعنى هذه الحياة في الابدان ؟ ومع ذلك يمكن اثبات المعاد الروحاني دون المعاد الجسماني وذلك بعد اثبات تميز النفس عن البدن وبقائها متجردة عنه بعد فناء البدن . وفي هذه الحالة لا حاجة الى احياء الابدان ولا يكون الثواب والعقاب جسمانيا بل يكونان روحانيين خالصين . والحل الثاني اى اثبات المعاد الروحاني رد فعلى على الحل الاول وهو اثبات المعاد الجسماني . اما اثبات المعادين معا ، الجسماني والروحاني فهو يجمع بين الاثنين كنتيجة طبيعية لتلاقي عيوبهما وتأكيدا لمقتضيات الشرع ولحكمة الاشراق (١٩٦) . وقد يسبب ذلك رد فعل في انكار المعادين معا . وبالتالي يكون الحل الرابع رد فعل على الحل الثالث كما كان الحل الثاني

(١٩٦) في شرح المواقف ، الاقوال الممكنة في المعاد لا تزيد على خمسة : أ - ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة ب - ثبوت المعاد الروحاني فقط ، وهو قول الفلاسفة الالهيين ج - ثبوتها معا ، وهو قول كثير من المحققين كالحليبي والغزالي والراغب الدبوسي ومعمّر من قدماء المعتزلة وجهود من متأخري الامامة وكثير من الصوفية . الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة ، وهو المكلف والطيع والمعاصي والمثاب والمعاقب . والبدن آلتها . والنفس باقية بعد فناء البدن فان اراد الله حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا د - عدم ثبوت شيء منها وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين ه - التوقف ، وهو قول جالينوس . فلم يتبين له أن النفس هل هي المزاج فينعدم عنها الموت فيستحيل اعادةها أو هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد . ويتوقف جالينوس في العالم الروحاني . أما الجسماني فهو ينكره لانه لا يجوز اعادة المعدوم . لا شبهة عنده في انعدام الجسم وانما التردد في انعدام النفس ، الاسفرايني ص ١١٤ ، في المعاد ، اختلف أهل العالم فيه : أ - اطبق المسلمون على المعاد البدني سواء بان يعدم الله البدن ثم يعيده أو بان يفرق الاجزاء ثم يجمعها ب - اطبق الفلاسفة على المعاد النفساني ج - اطبق جمع من المسلمين والنصارى وجمع من الدهرية على نفيها د - توقف جالينوس في الكل ، المحصل ص ١٦٣ .

رد فعل على الحل الاول . أما التوقف عن الحكم في الكل فلعسوية الحكم على النفس : هل هي المزاج المرتبط بالبدن وبالتالي يستحيل اعادتها مع فناء البدن أم هل هي جوهر باق بعد فساد البنية وبالتالي يمكن القول بالمعاد الروحاني ؟ فإذا كان لا يجوز إعادة المعدوم نظرا لانه لا شبهة في انعدام الجسم فان التردد يكون في انعدام النفس وبالتالي التردد أيضا في الجزم ببقائها . وبالرغم من أن هذا الحل الخامس في مصدره التاريخي الاول من خارج الحضارة الا أنه طبقا للبنية العقلية وبعد التعرف عليه وعرضه على العقل أصبح جزءا من نسق الطول خاصة وأن التوقف عن الحكم أحد الطول المتبعة ذاتيا في داخل الحضارة في عرض مسائلها الخاصة (١٩٧) .

فهل الاعادة واجبة ؟ وان كانت واجبة هل هي واجبة بالشرع أم بالعقل ؟ وان لم تكن واجبة بالشرع فهل هي جائزة للعقل ؟ وإذا كان الحق هو المعاد الجسماني مطلقا فهل يكفر المنكرون لحشر الاجساد ؟ ان الوجوب الشرعي يصطدم بالرواية والسمع الظني ، والظن لا يكـون أساسا للوجوب نظرا لجواز ضعف السند وتأويل المتن . والوجوب العقلي في حاجة الى براهين يقينية من الحس والمشاهدة . لم يبق اذن الا الجواز الشرعي أو العقلي . ولما كان العقل أساس النقل يكون الجواز عقليا بالاساس . وإذا كان الابتداء ممكنا فبالاعادة نكون ايضا ممكنة لان الاعادة مشروطة بالابتداء ، والابتداء شرط الاعادة . ولكن في الواقع وبصرف النظر عن الحجج العقلية يعتمد الجواز العقلي على تحليل

(١٩٧) هذا هو السبب في وضع جالينوس ممثل الحل الخامس وهو التوقف عن الحكم مع الطول الاربعة الاولى التي يمثلها الاسلاميون متكلمي وحكماء . وقد تركنا هذا الموضوع كلية للجزء الثاني من « علوم الحكمة » . انظر مؤقتا « الفارابي شارحا أرسطو » ، « ابن رشد شارحا أرسطو » في كتابنا « دراسات اسلامية » . والتفويض حل لكل شيء والغناء للموضوع الذي لا يستطيع الانسان ان يصنفه لانه لم يره ولم يعقله . « والتفويض في مثل هذه المواطن أحسن » ، البيجوري ح ٢ ص ٧٢ — ٧٣ .

التجارب البشرية مثل الرغبة في مقاومة الموت وتجاوز الفناء ، والقصد نحو البقاء (١٩٨) . فالاعادة صياغة نظرية لتجربة انسانية تريد الابقاء على الماضى حاضرا ومستقبلا حتى ينكشف الحق ، ويظهر العدل . وما الزمان ذاته الا مرآة للخلود . ويحمل أقل الزمان الى كل الزمان بالضرورة . أما الوجوب العقلى فانه لقانون الاستحقاق ، ثواب المطيع وعقاب العاصى ، وهو قانون عام بصرفه ، النظر عن أوجه تحققاته وتشخيصها باعادة المعدم وحشر الاجساد والحساب واليوم الآخر والجنة والنار .

واذا كانت الاعادة للاجسام فهل تكون للجواهر أم للاعراض أم لكليهما معا ؟ وهو مبحث ميتافيزيقى صرف يعود الى نظرية الوجود فى المقدمات النظرية الاولى (١٩٩) . بل وتغلب عليها المباحث الطبيعية فى الجواهر والاعراض وأنواع الاعراض واجناس الحركات والتقديم والتأخير مما يخرج الموضوع من مستواه الانسانى وهو الرغبة فى مقاومة الموت والاتجاه نحو الخلود الى مستواه الطبيعى او الميتافيزيقى الصورى

(١٩٨) عند الاشاعرة المعاد حق ، تحشر فيه الاجساد وتعسد فيه الارواح ، العضدية ج ٢ ص ٢٤٧ — ٢٤٨ ، وهو جائز بالعقل ، واجب بالخبر ، الاصول ص ٢٣٧ ، بيان قضاء العقل بما جاء به الشرع بين من الحشر والنشر . الحشر بين به اعادة الخلق ودلت عليه القواطع الشرعية . وهو ممكن بدليل الابتداء فان الاعادة خلق ثان ، اعادة للجواهر والعرض ، الاقتصاد ص ١٠٨ — ١٠٩ وعند القدرية والكرامية المدعون للاصلح واجبة على الله بالعقل التفرقة بين المحسن والمسيء ، والثواب والعقاب . اعادة المعدم عند الاصحاب جائز خلافا للفلاسفة والكرامية وأبى الحسين البصرى من المعتزلة ، المحصل ص ١٦٩ — ١٧٠ ، وخلافا للنسائية ، المواقف ص ٣٧١ — ٣٧٢ ، فى جواز اعادة ما يفنى : أجمع المسلمون وأهل الكتاب والبراهمة على اعادة الخلق وجوازها بعد الفناء على العموم وان اختلفوا فى التفصيل ، الاصول ص ٢٣٢ — ٢٣٣ .

(١٩٩) أنظر ، الباب الاول ، المقدمات النظرية ، الفصل الرابع ، نظرية الوجود .

الخالص (٢٠٠) . ومع ذلك فإن الاعادة للاجسام دون الاعراض تجعلها مركزة على الاقوى وبالتالي تسهل اعادة الاضعف خاصة وأن الجواهر لا تنفك عن الاعراض ، وأن الاعراض لا توجد دون الجواهر ، وأن القادر على اعادة الجواهر يكون أقدر على اعادة الاعراض . وإذا كان المعاد معنى والمعنى لا يقوم بالعرض يكون المعاد فكرة والفكرة ليست في العرض بل في الذهن . وتثار قضية جواز اعادة الاعراض على أساس أنها هي الاشكال لأن الاعراض محمولة على الجواهر . واعادتها لا تمثل اعترافاً بقدرة أو بعلم زائد نظراً لأنها قد تتبع اعادة الجواهر ، فالجواهر لا تتعزى عن الاعراض ، والاعراض لا تعود بأعيانها بل باعادة الجواهر . وما الفائدة من اثبات قدرة على الاضعف أى اثبات الاعراض واعادتها ؟ الا يكون اثبات الجواهر واعادتها أجدى ؟ وما الفائدة من اعادة الاعراض وهى اضعف من اعادة الجواهر ؟ ان اعادة الجواهر وليس الاعراض اقرب الى العقل والى التعامل مع الماهيات والاسس . وان قسمة الاعراض الى باقى وغير باقى وجواز اعادة الاولى دون الثانية هى قسمة تدخل تصور الجوهر فى الاعراض اذ ان العرض الباقى هو الجوهر وتكون اقرب الى اعادة الجواهر دون الاعراض . لذلك كان من تحصيل الحاصل القول بالاعادة الشاملة للاجسام والاعراض معا بالرغم مما يدل عليه القول من تأكيد على الاعادة دون تفريق بين الموضوعات . فاذا كان الابداع الاول للجواهر والاعراض معا فكذا تكون الاعادة الثانية أسوة بالابداع الاول (٢٠١) . ويبدو أن الغرض من الاعادة ليس فقط تطبيق قانون

(٢٠٠) وقد لاحظ ذلك الآمدى بقوله « ذلك كله ممكن من جهة العقل . وليس تعيين ذلك واقعا من ضرورة عقلية ولا نقلية . نعتين شئ من ذلك يكون غباء ، الغابة ص ٣٠١ .

(٢٠١) اختلف الناس فى ما يصح اعادته . فعند الاشعرى كل ما وجد بعد وجوده صحت اعادته سواء كان جسما أم عرضا . فللاعادة ابتداءتان . فكمبا أن الابتداء الاول صح على الجسم والعرض من غير قيام معنى بالعرض فكذا الابتداء الثانى . وعند القلانسى تصح اعادة الاجسام دون الاعراض فالمعاد معاد المعنى يقوم به ولا يصح قيام

الاستحقاق ولكن اثبات القدرة الالهية ورجوع الى أصل التوحيد واثبات لجهل الانسان الذى لا يعرف كيفية بعض الاعراض ولكن الله أعلم بها . فما كان فى مقدور العباد لا تصح اعادته لان الاعادة دليل على القدرة الالهية وبالتالي لابد من سلبها من الانسان ، خاصة اذا كانت أفعالا فردية خاصة وليست أفعالا نوعية . واذا كان ما يجهل الانسان كيفية اعادته يعود وما عرف الانسان كيفية اعادته لا يعود تكون الاعادة كما هى اثبات للعلم الإلهي . فما يجهله الانسان يعلمه الله وما يعلمه الله يجهله الانسان . والحقيقة أن قضية اعادة المعدم بعينه قضية ميتافيزيقية خاصة . وما يهم هو اعادة الروح الى البدن حتى يمكن الحساب . فهى قضية خاصة فى الانسان وليست قضية عامة فى الطبيعة .

فإذا ما عادت الاجسام جواهر واعراضا فكيف تتم الاعادة ؟ قد تثبت اعادة المعدم من لا شيء لان العدم كلى شامل لا يبقى على شيء .

المعنى بالعرض ، اثبات اعادة الجواهر والاعراض معا ضد المعتزلة الذين ينكرون اعادة الاعراض ، الارشاد ص ٣٧١ — ٣٧٤ ، وقد انكر الكعبي واتباعه من القدرية اعادة الاعراض ، وفى مقابل ذلك ذهب جماعة الى أن اعادة الاعراض بأعيانها ، البيجورى د ٢ ص ٧٢ — ٧٣ ، وقد قيل شعرا :

وفى اعادة العرض قولان ورجحت اعادة الاعيان

الجوهرة ص ٧٢ — ٧٣ ، الغاية ص ٢٩٩ — ٣٠١ ويفرق البعض الآخر بين أنواع الاعراض . فعند الجبائى والاسكافى الاعراض نوعان : باقى وغير باقى ، الاول تصح اعادته والثانى لا تصح . وعند أبى هاشم اعادة جميع الاعراض جائزة الا ما يستحيل عليه البقاء أو كان من مقدور العباد . وتصح اعادة ما هو من جنس مقدور العباد اذا كان من فعل الله . وعند أبى الهذيل كل ما يعرف كفيته من الاعراض كالحركات والسكون وما يتولد منها كالتأليف والتفريق والاصوات لا يجوز أن يعاد وكل ما لا يعرف كفيته فحائز اعادته مثل الالوان والطعموم والاراييح والقوة والسمع والبصر . . الخ ، وعند محمد بن شبيب تجوز اعادة الحركات . وعند بعض المتقدمين الحركة فى الوقت الثانى هى الحركة فى الوقت الاول معادة لجواز التقديم والتأخير ، الاصول ص ٢٣٣ — ٢٣٤ ، مقالات د ٢ ص ٥٦ — ٥٧ .

« كل شيء هالك الا وجهه » . والله هو الاول والآخر ، الظاهر والباطن ، لا يبقى معه شيء . بدأ الخلق من لا شيء ويعيده من لا شيء . والاجسام نفسها، تقبل الوجود والعدم . والله قادر على كل الممكنات ، عالم بكل الجزئيات . الا يتطلب ذلك ان يهلك الله كل شيء ، الملائكة والجن والشياطين والمردة والهور العين والولدان المخلدون والجنة والنار حتى لا يبقى معه شيء قبل البعث والنشور ؟ والحقيقة ان هذه الحجج على جواز اعادة المعدم من لا شيء انما هي حجج لاهوتية تثبت قدرة الله وليست حججا طبيعية تثبت إمكانية الاعادة من عدم . وهى ادخل فى اصل التوحيد لاثبات صفتى العلم والقدرة اكثر من دخولها فى اثبات المعاد . وهى نفس فكرة الخلق من لا شيء تعاد من جديد بالنسبة للاعادة بطريق الاولى . فالتقادر على الخلق من لا شيء يكون اقدر على اعادته من لا شيء (٢٠٢) . وهو التصور القائم على افتراض الانفصال بين الوجود والعدم أو بين العدم والوجود ولا يتم الاتصال بينهما الا عن طريق الامر التكويني الارادى وليس عن طريق التطور الطبيعى ، من الوجود الى

(٢٠٢) حجج اثبات الاعادة من لا شيء هى حجج عقلية وعقلية معا . فالحجج العقلية ثلاث : ١ — « هو الاول والآخر » ب — « كل شيء هالك الا وجهه » والهلاك هو الفناء د — « كما بدأنا اول خلق نعيده » أو « قال من يحيى العظام وهى رميم ؟ قل يحييها الذى انشأها اول مرة . وهو بكل خلق عليم ... انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون » ا — المحصل ص ١٧١ — ١٧٢ ، الطوالع ص ٢٠٧ ، المطالع ص ٢١٧ — ٢١٨ ، أما الحجج العقلية فثلاث : ا — عود ذلك الى البدن نفسه فالاجسام تقبل الوجود والعدم ب — الله قادر على كل الممكنات د — الله عالم بجميع الجزئيات ، المعالم ص ١٢٩ — ١٣٢ ، المقاصد ص ٥٨١ — ٥٨٢ ، الكنبوى د ا ص ١٦٧ — ١٦٩ ، وهناك حجج لابن سينا لثبوت جواز اعادة المعدم يغلب عليه الطابع الميتافيزيقى الصرف فى « التعليقات » دفعا عن التناسخ وهى ادخل فى علوم الحكمة ، الدوائى د ٢ ص ٢٤٨ — ٢٦٢ ، وقد انكرها الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدم بعينه ، التفتازانى ص ١١٤ — ١١٥ ، المواقف ص ٣٧١ — ٣٧٢ ، ويعتمد بعد الشارحين المحدثين على بعض تجارب الكيمياء لاثبات الابدان من عدم والاعدام بعد الابدان فى الاحساس ، الطبيعى ص ٩٣ — ٩٤ .

العدم أو من العدم الى الوجود . وقد يمكن إعادة المعدوم عن طريق تفريق الاجزاء وتأليفها بحيث يحصل منها مثل الهيئة الاولى التى كان الشخص عليها فى النشأة الاولى . فتكون عودة النفس الى البدن الاول دون أن يتطلب ذلك بالضرورة عودة المعدوم بعينه . فالاعادة تركيب ثان وليست اعادة من عدم . فلاشئ يأتى من لا شئ فى الخلق أو فى الاعادة (٢٠٣) . ولو وقع اعدام الكل لوقع اعدام الجنة والنار ، ولو وقع اعدام الكل وعودة الكل لاستحال . فالمعدوم لا يعود . وان لم يعد الشئ بعينه لاستحال الاستحقاق لان الاستحقاق فردى وليس كلياً . ولكن هل يتحلل جسد الانبياء أم أن لهم وضعاً خاصاً ؟ والحقيقة أن ذلك تشخيص للنسبة ليس فقط فى شخص النبى بل فى جسده ، وقضاء على الرسالة واحلالها فى البدن . وهل يختلف جسد محمد عن أى جسد كائن حى ؟ وهل هناك فرق بين اعادة الناس البسطاء واعادة الحور العين والغلمان المخلدين وكأن أجسادهم من طبقة أخرى ؟ هل يتكون البسطاء من عدم محض فى حين يتكون الحور العين والولدان المخلدون من تجميع الاجزاء فحسب رغبة فى الايفنى الحور العين والولدان المخلدون وحرصاً عليهم ممن يفنون وهم لا يدرون وكأن الراغب الفانى يشتهى المرغوب فيه الذى لا يفنى ، ففتفى الذات ويبقى موضوع رغبتها ؟ ويدل

(٢٠٣) مذهب الحنفية أن الاعادة جمع ما تفرق من الاجزاء وتأليفها بحيث يحصل منها مثل الهيئة الاولى التى كان الشخص عليها فى النشأة الاولى فيكون عود النفس الى بدن يعد بحسب العرف والشرع بدنه الاول ولا يتوقف على امكن اعادة المعدوم بعينه ، المرجانى ح ٢ ص ٢٥٩ ، وعند الجاحظ والكرامية بالرغم من قولهم بامتناع الاجسام الا أنهم قالوا بجواز الحشر الجسمانى ووقوعه لكن بالجمع بعد تفرق الاجزاء لا بالابحار بعد الاعدام المستحيل . من ذهب الى عدم الجواز ذهب الى فناء البعض وهو الجنة والنار واجزاء بدن الانسان غير واقع . وان وقع فناء البعض الآخر كالمسومات والارض واجزاء ابدان الحيوانات يقع الحشر بجميع تلك الاجزاء الباقية المتفرقة لا بالابحار بعد الاعدام . واستدلوا بأنه لو وقع اعدام الكل لوقع اعدام الجنة والنار . ولو وقع اعدام الكل وعودة الكل لاستحال فالمعدوم لا يعود وان لم يكن عينه لم يصل الثواب الى مستحقه ، الكلبوى ح ١ ص ١٦٧ — ١٦٩ :

ذلك على أن الموضوع كله إنما يعبر عن رغبة إنسانية وهو ما سماه القدماء بحسب الذهن لا بحسب الخارج . والواقع أن هذا التصور أغرب إلى النصور المادى القائم على اتصال المادة وتطورها من الوجود إلى العدم أو من العدم إلى الوجود . وهو التصور العلمى القائم على الاتصال في مقابل التصور اللاهوتى القائم على الانفصال . وهو تصور لا يحتاج إلى علة غاعلة خارجية في حين يحتاج التصور اللاهوتى إلى علة غاعلة مشخصة .

وبالإضافة إلى التصور الإرادى المشخص والتصور المادى المتصل هناك تصور إشراقى خالص لكيفية إعادة اقرب إلى الاسطورة منه إلى الدين أو العلم . إذ تتحرك النفوس والأشخاص بالشرائع بتحريك النبى والوحى في كل زمان دائرا على سبعة سبعة حتى ينتهى إلى الدور الأخير ويدخل زمان القيامة . ترتفع التكاليف ، وتضمحل السنن والشرائع . وهى وسيلة لبلوغ النفس الإنسانية كمالها درجة العقل وائتمامها به ووصولها إلى مرتبته . وتلك هى القيامة الكبرى . فتنحل تراكيب الأفلاك والعناصر والمركبات ، وتنشق السماء ، وتتناثر الكواكب ، وتقبل الأرض ، وتطوى السماء ، ويحاسب الخلق ، ويتميز الخير من الشر ، والمطيع من العاصى . وتتصل جزئيات الحق بالنفس الكلى وجزئيات الباطل بالشیطان المبطل . فمن وقت الحركة إلى وقت السكون هو المبدأ ، ومن وقت السكون إلى ما لا نهاية له هو الكمال . وفى هذه الحالة لا يبعث إلا من استطاع بلوغ مراتب الكمال العليا من أولاد آدم وحدهم دون غيرهم طبقا لقدراتهم على تصفية النفس وتخليد الذات . وهى نظرية فى الخلود فى العالم عن طريق الكمال يبلغ عليها الطابع الكونى الإشراقى وليس الطابع النظرى العقلى الخالص (٢٠٤) . والحقيقة

(٢٠٤) الملل ح ٢ ص ١٤٩ - ١٥٠ ، وهو أيضا مذهب الحكماء المنكرين لحشر الأجساد فى أمر المعاد ، الموافق ص ٣٧٤ ، وقال بعض الفضلاء : الشرع إنما ورد بآيات الحشر لآدم الأخير وأولاده . ويجوز تخصيص قوم دون قوم ببعض المجازاة من الثواب والعقوبة لتفاوتهم فى الكمال والنقص . كما للحيوانات العجم ، المرجانى ح ٢ ص ٢٤٨ .

أنه لا بهم كيفية الإعادة وكيف تعود الارواح الى الاجسام وكأننا في مبحث طبيعى . فالإعادة تصور انسانى خالص لتجاوز الموت واستمرار الحياة . هى رغبة انسانية وليست حدثا طبيعيا ، مطلب انسانى يفرض نفسه على الطبيعة من كثرة التركيز عليه واقتضاء تحققه والاستجابة له .

فاذا ما تم الانتقال من الإعادة كموضوع عام الى الإعادة كموضوع خاص أى حشر الاجساد ظهر موضوع الزمان . فهل يعاد الزمان باعتباره عرضا ؟ واذا عاد فهل يعود بأبعاده ، الماضى والحاضر والمستقبل ؟ هل يعود بأعمار الانسان والعالم المتتالية أم فى آخر لحظة فيه ؟ هل يعود الزمان وحدة واحدة أم فى لحظاته المتعاقبة ؟ ويثير موضوع إعادة الزمان أشكال التتابع والتتالى والمراحل والتطور . هل يعود مرة واحدة أم على مراحل ؟ هل يعود دفعة واحدة أم بالتدريج ؟ ان عودة جميع الأزمنة تساعد على الشهادة على الاعمال المتحققة فيها وما وقع فيها من طاعات وآثام . ومع ذلك قد تصعب اعادته نظرا لاجتماع متناقضات مثل الماضى والحاضر والمستقبل فى آن واحد . وهى صعوبة منشؤها قياس الغائب على الشاهد خاصة لو كان الغائب حالة افتراضية لا يمكن تصورها . ولكن الزمان تيار جارف ، واذا عاد فانه يعود كذلك . اما الزمان المتوقف . فانه لا يكون حياة . ربما يكون فقط تعاقب الزمان فى الإعادة أسرع ايقاعا منه فى الدنيا . وينعكس الاشكال نفسه على الحشر كله . هل يتم الحشر دفعة واحدة أم على فترات متعاقبة ؟ (٢٠٥) وبالإضافة الى سؤال الزمان تبرز أشكال الهيئة : هل تكون الإعادة كما كان الحال فى الدنيا أم تكون بصور أخرى متغيرة ، الكافر يزداد قبحا والمؤمن يزداد حسنا ؟ ولكن

(٢٠٥) فى إعادة الزمن قولان : أ - وهو الأرجح ان يعاد جميع أزمنة الاجسام التى مرت عليها فى الدنيا لتشهد للانسان وعليه بما وقع فيها من الطاعات والآثام ب - امتناع اعادته لاجتماع المتناقضات كالماضى والحال والمستقبل . وأجاب القائلون بالاول بأن الإعادة ليست دفعية بل على التدريج حسبها كانت عليه فى الدنيا لكن فى أسرع وقت ، البيجورى ح ٢ ص ٧٢ - ٧٣ ، المطيعى ص ٩٣ - ٩٤ ، الكلبى ص ٢٤٨ .

الحساب لم يتم بعد حتى تتغير الصور . وعودة صور الدنيا ونهجها وقذارتها وأمراضها وبؤسها استمرار للبؤس بعد أن أنهاه موت البائسين كما أنه استمرار لبهاء الاغنياء وكان الموت لم يكن نهاية للترف ومساواة بالفقراء . وبالتالي يعيش البؤساء في البؤس مرتين كما يحيا الاغنياء في الفنى مرتين (٢٠٦) . ولماذا يكون حساب يوم الميعاد بمقدار خمسين ألف سنة ؟ وما الدافع لتضخيم الحساب ؟ هل يرجع السبب في ذلك الى كثرة العدد ؟ قد يكون الهدف هو الدلالة النفسية اى طيلة الانتظار والاحساس بطول الوقت نظرا لاهمية الحدث فيه (٢٠٧) .

وقد ينكر موضوع الاعادة كله ليس فقط باعتباره كيفية اى استحالة اعادة المعدوم من لا شيء وامكان ذلك بالتجميع والتفريق للاجزاء بل انكار الاعادة من الاساس كموضوع ميتافيزيقى خالص أو كموضوع جزئى في انكار حشر الاجساد . ويأتى انكار الاعادة نتيجة لعدة عقائد سابقة منها انكار حدوث العالم . فما دام العالم موجودا قديما وباقيا لم يفن فانه لا يعود . وهو أقرب الى المنطق والاتساق ما دامت الاعادة نتيجة طبيعية للقول بالحدوث والايجاد ومن عدم . فالايجاد من عدم يتلوه طسيعا الايجاد بعد العدم . أما اذا ثبت حدوث العالم ثم أنكرت الاعادة بعد العدم فانه يكون بين النتيجة والمقدمة عدم اتساق ، نطقى . فما دام اثبات الوجود من عدم قد تم فان الاعادة تكون أسهل ، وبالتالي لا يمكن اثبات الحدوث وانكار الاعادة . أما اذا ثبت حدوث العالم واعادة المعدوم فانه

(٢٠٦) اختلف القائلون بأن الاجسام تعاد في الآخرة : هل الذى ابتدئ في الدنيا يعاد في الآخرة أم لا ؟ فعند أكثر المسلمين نعم ، المبتدأ في الدنيا هو المعاد في الآخرة . في حين أن عباد بن سليمان لا يقول ان المعاد هو المبتدأ ولا يقول هو غيره ، مقالات ح ١ ص ٥٧ — ٥٨ ، لا تلزم أن تكون اعادته بالتلبس به كما كان في الدنيا .. البيجورى ح ٢ ص ٧٢ — ٧٣ .

(٢٠٧) نقر بأن الله يحيى هذه النفوس بعد الموت بيعثهم الله يوما ما كان مقدارهم خمسين ألف سنة للجزاء والثواب وآداء الحقوق ، شرح الفقه ص ٩٢ .

م ٣٢ — النبوة — المعادة

لا يمكن بعد ذلك انكار البعث والقيامة فيما يتعلق بحياة الانسان بعد الموت ابتداء من حياة القبر حتى الثواب والعقاب في الجنة والنار . اذ لا يمكن اثبات الاساس وهو الاعداء وانكار الفرع وهو الحشر ، ولا يمكن اثبات المبدأ العام وانكار احدى حالاته الخاصة . فالغاية من اثبات اليجاد من عدم هي اثبات حشر الاجساد . اما اثبات صدق العالم واثبات الاعداء ثم انكار البعث والقيامة واسقاط الشرائع فانه ايضا يأخذ الوسائل دون الغايات . فالغاية من اثبات حدوث العالم والاعداء هي اثبات حشر الاجساد . والغاية من اثبات حشر الاجساد هي الثواب والعقاب جزاء على الاعمال طبقا لقانون الاستحقاق . والغاية من ذلك كله اقامة الشرائع . فالحقائد النظرية وسائل لتحقيق غايات عملية . والتصورات الدينية انها هي وسائل لامعال خلقية (٢٠٨) . وان اثبات حدوث العالم او قدمه انها موضوعه نظرية الوجود في المقدمات النظرية الاولى . وانما المكان هنا لاثبات اعادة المجدوم وحشر الاجساد او انكارهما .

ويتم انكار الاعداء ضرورة او استدلالا . فالضرورة تقوم على أن تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال وبالتالي يكون الوجود بعد العدم غير الوجود الذي قبله ولا يكون المعاد هو المبدأ بعينه . واما الاستدلال فانه يقوم على ثلاث حجج : الاولى ، أن الشيء بعد عدمه نفى محض

(٢٠٨) أنكر الاعداء وحشر الاجساد أربع فرق : ١ — الدهرية المنكرة لحدوث العالم مما أدى الي أنكار الفلاسفة للحشر الجسماني الذي اجمعت عليه الشرائع ب — قوم من الفلاسفة أقروا بحدوث العالم وأنكروا الاعداء بعد العدم ح — فرقة من عبدة الاصنام الذين كانوا في عهد النبي أقروا بحدوث العالم وأنكروا البعث والقيامة والجنة والنار د — فرقة من غلاة الروافض ، المنصورية والجناحية ، أنكروا القيامة والجنة والنار ، وأسقطوا فروض العبادات . وقالوا أن الفرائض والشريعة كناية عن الاثمة الذين أمرنا اتباعهم وموالاتهم من أهل البيت ، وأباحوا المحرمات كلها ، وزعموا أن المحرمات المذكورة في القرآن كناية عن قوم أمرنا ببعض من النواصب كآبى بكر وعمر . وهؤلاء أتباع أبى منصور العجلي وأتباع عبيد بن معاوية بن عبد الله بن جعفر . وقد مضى الكلام على منكرى حدوث العالم ، الكننوي ص ١٦٧ — ١٦٩ .

ولا تبقى هويته أصلاً فلا يعود . والمحكوم عليه متميز عن غيره ، والمميز ثابت غير معدوم . فالمعدوم لا يمكن إصدار الحكم عليه بإعادته لأنه . أساساً غير موجود . وإصدار الحكم لا يكون إلا على موجود متميز . كما أن الحكم بأن المعاد عين الأول يستدعى تميزه حال العدم وهو محال . والثانية أن إعادة المعدوم بتقدير وقوعه لا يتميز عن مثله وبالتالي تبطل الإعادة للشئ الفردى . ولماذا الإعادة بعينها والله قادر على إيجاد مثله مستأنفاً ؟ وفي هذه الحالة لا يتميز العادى من المستأنف ، وتلزم الاثينية بلا امتياز وهو محال . والثالثة ، أنه لو أعيد المعدوم لمت أعدته والأول معه وبالتالي يكون مبتدأ وهو تناقض لأن الإعادة ثانية وليست أولاً . وإذا كان المعاد معاداً بجميع عوارضه ومنها الزمان فلا يكون الوقت الأول معاداً ثانياً إلا كان خلفاً .

وقد باتى الإنكار من أن الإعادة كلها من عمل الوهم وإن الهلاك أنها يعنى القابل لكل ممكن وأن ذلك يتطلب أعدام الجنة والنار وأنه يستحيل إعادة المعدوم (٢٠٩) . ويستمر إنكار الحالة الخاصة وهى حشر

(٢٠٩) وباتى الإنكار من الضرورة أو الاستدلال . فالضرورة تقوم على أن تخلل العدم بين الشئ ونفسه محال بالضرورة فيكون الوجود بعد العدم غير الوجود قبله فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه . وأما الاستدلال فمثل : أ — الحكم بأن هذا عين الأول يستدعى تميزه فى حال العدم وهو محال ب — لو فرضنا أعدته بعينه والله قادر على إيجاد مثله مستأنفاً ولنرضه موجوداً حينئذ لا يتميز المعاد من المستأنف ويلزم الاثينية بدون الامتياز وهو محال ج — المعاد معاد يعنى إذا أعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت ، والوقت الأول ، وهذا مبتدأ وهو خلق ، الموافق ص ٣٧١ — ٣٧٢ واحتج المخالف بأمر : أ — الشئ بعد عدمه نفى محض ، ولا تبقى هويته أصلاً فلا يعود لأن المحكوم عليه متميز عن غيره ، والمتميز ثابت ب — بتقدير الوقوع لا يتميز عن مثله وهو باطل ج — لو أعيد لأعيد وقته الأول معه ، ويلزم أن يكون مبتدأ وهو تناقض ، المحصل ص ١٦٩ — ١٧٠ ، المعالم ص ١٢٨ — ١٢٩ ، الطوالع ص ٢١٤ ، المطالع ص ٢١٤ — ٢١٦ حجج إنكار الإعادة : أ — كل ذلك فى مجرد الوهم ب — أن الهلاك بمعنى القابل لكل ممكن ج — اععدام الجنة والنار د — استحالة إعادة المعدوم ، الطيعى ص ٦٥ — ٦٦ .

الاجساد بحجج جديدة مستمدة من حجج المبدأ العام وذلك مثل قدم العالم وبالتالي يستحيل الحشر أو أن الجنة والنار أما في هذا العالم أو في عالم آخر . وإذا كانتا في هذا العالم فاما أن تكونا في عالم الافلاك أو في عالم العناصر ، والاول ليس فيه فساد ولا فناء ولا ألم وبالتالي لا إعادة له لانه باق ، والثاني يوجب التناسخ . ويستحيل في عالم آخر لانه لا وجود للشكل الكرى خارج العالم . وقد تكون الحجج أكثر حسية بعيدة عن موضوع العالم . مثل لو أكل انسان انسانا وأصبح المأكول جزءا من الأكل فكيف يعود المأكول ؟ وهل اذا عاد الأكل يعود المأكول ضرورة ؟ وهل يكون المأكول اذا عاد فردا شخصا ؟ واذا كان القصد من الحشر الايلاام أو الالذاز ، فالايلاام لا يصح من الحكيم والالذاز باطل لورود العقاب (٢١) . والحقيقة انها في معظمها حجج صورية طبيعية ميتافيزيقية للانكار يرد عليها اما بحجج مثلها أو بحجج أخرى تعتمد على التجربة الانسانية . فالإعادة أسهل من الابتداء ، والقادر على الاول قادر على الثانى بطريق الاولى . وقد يؤدي انكار الإعادة وحشر الاجساد الى القول بوجود أبعاد وامتدادات لا متناهية لضرورة وجود أجسام لا تتناهى وبالتالي القول بقدم العالم مما ينافى القول بالحدوث وهو ما يحيل الى نظرية الوجود من جديد فى المقدمات النظرية الاولى . ولكن قد تؤول الإعادة مع حشر الأجساد بأن الغاية منها ليست العقيدة النظرية التى تطابق واقعة مادية يمكن معرفتها بالعلمين الطبيعى أو الإلهى بل الغاية

(٢١٠) حجج المنكرين لحشر الاجساد : ا - لو أكل انسان انسانا بحيث يصبح المأكول جزءا من الأكل . ب - الحشر اما لا يفرض وهو عبث أو لفرض يعود الى الله وهو منزّه أو الى العبد وهو اما الايلاام وهو محال لقبحه واما الالذاز وهو باطل ، المواقف ص ٣٧٠ - ٣٧٢ ، حجج المعارضين : ا - العالم أبدى فالقول بالحشر محال ب - الجنة والنار اما في هذا العالم أو في عالم آخر ، في هذا العالم في عالم الافلاك أو في عالم العناصر . والاول ليس فيه فساد ولا خرم ولا ألم والثانى يسوجب التناسخ . ويستحيل في عالم آخر لانه لا وجود لشكل كروى خارج العالم . ج - اذا أكل انسان انسانا . د - القصد منه الايلاام أو الالذاز : والاول لا يصح من الحكيم والثانى باطل ، المحصل ص ١٧٠ - ١٧١ ، المطالع ص ٢١٥ - ٢١٦ .

منها عملية صرفة . فالإعادة وحشر الأجساد الغاية منها الترغيب والترهيب وحث الناس في حياتهم على العدل وإبعادهم عن الظلم حتى يصلح حالهم في الدنيا . وتأويل أمور المعاد على هذا النحو مثل تأويل الصفات . فالغاية من العقليات والسبعيات واحدة وهي توجيه النفس في الدنيا وليس أعدادهم للآخرة . أما حجة الاحتياط فهي رهان على الحشر حتى إن خسر الإنسان في حالة عدم وقوعه لا يخسر شيئا وإن كسب في حالة وقوعه فإنه يكسب كل شيء . وهناك نكون الحياة مقامرة والعقائد رهانا الغاية منها أيضا المكسب العملي في الدنيا . فحساب الآخرة إنما يتم تحصيله في الدنيا . فلا وجود ليقين نظري في أمور المعاد إنما اليقين عملي خالص (٢١١) . وكان القرآن من قبل قد جادل المنكرين

(٢١١) أما الكلام على من أقر بالحدوث وإنكر الاعادة فوجب الاستدلال عليه بأن يقاس الاعادة على الابتداء فإن القادر على إيجاد الشيء عن العدم ابتداء يكون قادرا على أعادته أولى إذا لم يحققه العجز أصلا ، الأصول ص ٢٣ - ٢٣٣ ، يعيد أول الخلق في الآخرة مثل الذي بدأنه في أول الخلق في الدنيا كونها إيجادا من العدم ردا على الفلاسفة الذين أنكروا حشر الأجساد . إنكار الفلاسفة واستحالة الاعادة تفضي الى القول بوجود أبعاد وإمتدادات لا تنتهي لضرورة وجود أجسام لا تنتهي ، الأصل القول بالقدم واستحالة سبق ما تجدد من الأبدان بالعدم « وما ورد به السمع من حشرها وأحكام معادها فإنها كان ذلك لأجل الترغيب والترهيب بما يفهمونه ويعقلونه لأجل صلاح نظامهم والإغلات من تأويل على نحو تأويل أخبار الصفات وما ورد فيها من الآيات جمعا بين قضيات العقول وما ورد به الشرع المنقول » ، الغاية ص ٢٩٢ ، الاحتياط في الإيمان بالمعاد واجب إذ الإنسان مشترك بين الخافس والديدان والكلاب ! وقد قيل شعرا :

قال المنجم والطبيب كلاهما لن يحشر الاموات قلت اليكما
ان صح قولكما فليست بخاسر أو صح قولي فالخاسر عليكما
الاعتقاد بالمعاد على وجه الاحتياط صحيح في مقام الاعتماد لان العلم
اليقيني لابد للمجهود والحكم الجزئي للمقلد ، والحكمة في بطلان الباطل .
فالدنيا دار ابتلاء واختبار يتلقى فيها المثبت جزاءه والمساء عقابه ،
شرح الفقه ص ٩٢ - ٩٣ ، أما وصول بسكال الى مثل هذا الرهان
=

للحشر كما يجادل المتكلمون الفلاسفة وبالتالي دخل الموضوع في علم العقائد من مناقشتين تاريخيتين الاولى في بداية الحضارة في أصل الوحي ، والثانية بعد اكتمالها (٢١٢) .

٣ — البعث :

ثم تتحدد المسألة أكثر فأكثر وتتحول من مجرد مسألة ميتافيزيقية ، إعادة المعلوم بوجه عام الى حشر الاجساد بوجه خاص الى موضوع البعث الذي يجمع بين العام والخاص . ففي إعادة المعلوم الاولوية للفعل وللقدرة الالهية في حين أنه في البعث الاولوية للشيء . والبعث والنشور معنى واحد وهو الاخراج من القبور . وحشر الاجساد يعنى سوقها الى الموقف المسمى بالحشر بعد بعثهم من القبور المسمى بالنشر . فهى كلها معانى متقاربة والخلاف بينها في التوقيت أى في وقت الحدث . فالبعث والنشر أولا ثم الحشر ثانيا . الاول الخروج من القبور والثانى الوصول الى الموقف . والمهم هو عموم البعث وليس بعث فرد بعينه لانها قضية مبدأ وليست قضية شخص (٢١٣) . ويتم البعث عن طريق تجميع الاجزاء

=
فموضوعه القسم الثانى من « التراث والتجديد » ، موقفنا من التراث الغربى ، الجزء الرابع ، العصور الحديثة (القرنان السابع عشر والثامن عشر) .

• (٢١٢) الحصون ص ٩٠ — ٩١ .

(٢١٣) عند أصحاب الحديث وأهل السنة البعث بعد الموت حق ، مقالات د ١ ص ٣٢٢ ، الإبانة ص ١٠ ، النسفية ص ١١٢ ، الاعتقاد عليه يقول آمنت . . والبعث بعد الموت ، الفقه ص ١٢ ، وان سبحانه يعيد العباد ويحيى الاموات ، الانصاف ص ٢٨ ، اثبات البعث والنشور ، الفرق ص ٣١٣ ، اثبات البعث بعد الموت ، الفقه ص ١٨٤ ، الساعة آتية لا ريب فيها ، والله يبعث من فى القبور ، الإبانة ص ٩ ، يعيد الله فى الآخرة الناس وسائر الحيوانات التى ماتت فى الدنيا خلاف من قال انهما يعيد الناس دون الاحياء ، الفرق ص ٣٤٨ ، الايهان بالبعث ،

الاصلية من اول العبر الى آخره حتى ولو قدمت . وينم البعث ابتداء من العظم بعد ان يتحلل اللحم وتاكله الديدان . فالعظام هي التى تحيا يوم القيامة كما انها ما يخلق قبل ان يكسوه اللحم (٢١٤) . والحشر على اربعة انواع : اثنان فى الدنيا واثنان فى الآخرة . ففى الدنيا اخراج اليهود من جزيرة العرب الى الشام ، وسوق النار التى تخرج من ارض مدن باليمن للكفار وغيرهم من كل حى قرب قدام الساعة الى المحشر فتثيب معهم وتقل معهم فتدور الدنيا كلها وتطير ، ولها دوى كدوى الرعد القاصف وحكمتها الامتحان والاختبار . من علم انها رسالة من عند الله وانساق معها سلم منها ومن لم يكن كذلك احرقته واكلته . وبعد سوقها لهم الى المحشر يموتون بالنفخة الاولى بعد مدة . هذان النوعان فى الدنيا . وواضح فى المكان الاول هو المعنى الحرفى للحشر اى اخراج الناس من مكان الى مكان مثل اخراج اليهود من الجزيرة العربية أحد أهداف

الحصون ص ٨٦ ، المسائل ص ٣٧٩ — ٣٨٠ ، يعنى البعث الاعادة بعد فناء هيئة البداية وليس بعث الانبياء الى الخلق . الايمان بالحشر من ضرورات الدين ، وانكاره كفر باليقين ، شرح الفقه ص ١٢ — ١٣ ، البعث عودة الحياة الى الابدان والنشور الخروج من القبور ، المطيعي ص ٧٥ — ٧٦ ، ومن انكر بعث رجل بعينه لا يكفر لان الآية فى عموم البعث ، الدر ص ١٦٦ ، شرح الخريدة ص ٥٣ ، عبد السلام ص ١٣٧ — ١٣٨ ، وقد قيل شعرا :

سؤالنا مثل عذاب القبر نعيمه واجب كبعث الحشر
الجوهرة د ٢ ص ٦٧ — ٧٠ .

(٢١٤) البعث هو أن يبعث الله الموتى من القبور بأن يجمع أجزاءهم الاصلية ويعيد اليها الارواح ، بعث الناس للحشر عبارة عن احياء الموتى واخراجهم من قبورهم بعد جمع الاجزاء الاصلية . والحشر سوقهم جميعا الى الموقف ، البيجورى د ٢ ص ٧٠ — ٧١ ، وقد قيل شعرا :

وقل يعاد الجسم بالتوفيق ، عن عدم وقيل عن تفريق
محضين لكن ذا الخلاف خصا بالانبياء ومن عليهم نصا
الجوهرة د ٢ ص ٧١ — ٧٢ ، البيجورى د ٢ ص ٧١ — ٧٢ ، عبد السلام ص ١٣٨ — ١٣٩ ، المطيعي ص ٦٦ ، الفصل د ٤ ص ٩٩ — ١٠١ .

الإسلام السياسي الأولى ثم اخراج الكفار بالنار من مدن اليمن خارج الجزيرة الى يوم القيامة . من تعرف عليها سلم منها ، ومن لم يعرفها احترق بها . وهذا النوعان يدلان على أن النوعين الآخرين انهما هما امتداد لحشر الدنيا في الآخرة قياسا للغائب على الشاهد . أما نوعا الآخرة فهما البعث والخروج من الارض الى يوم الحشر راكبا أو ماشيا أو منكفئا على وجهه وصرف الناس من الموقف الى الجنة والنار . الاول يبدأ من الارض خارجا عنها . وصور الخروج تطابق نوع الاعمال ، أفضلها الركاب وأقلها الماشي وآخرها المنكفي على الوجه . الركاب هو التقى ، والماشي على رجليه هو قليل العمل والمنكب على وجهه هو الكافر . الركوب دلالة العظمة ، والمشي للرجل العادي ، والانكفاء على الوجه علامة الذل والمهانة . والثاني حشر الناس من الموقف قبل الحساب الى الجنة أو النار بعد الحساب . وقد فصل الصوفية أنواع الحشر واعتد علم أصول الدين في هذا الموضوع على خيالات التصوف (٢١٥) . ويكون البعث بالاجساد والارواح معا وليس بالاجساد وحدها لان الاجساد لا تحيا الا بغودة الارواح اليها ، وليس بالارواح وحدها لان الثواب والعقاب للاجساد والارواح معا . والبعث غير التناسخ ، ففي التناسخ تعود الارواح الى اجساد مختلفة في الدنيا ، الروح الحسنة في قالب حسن والروح السيئة في قالب سيء أى انتقال الروح من بدن الى بدن مخالف للاول دون ما جنة أو نار في حين أن البعث هو عود الروح الى الاجزاء الاصلية من أول العمر الى آخره (٢١٦) . ويبدأ الحشر بأنواعه

(٢١٥) عدد ابن عربي عشرات من الحشر طبقا لتجاربه الصوفية ، البيجورى ح ٢ ص ٧٠ - ٧١ ، شرح الخريدة ص ٥٣ ، عبد السلام ص ١٣٧ - ١٣٨ .

(٢١٦) في بيان ما يعاد من الاجسام والارواح : ا — عند اليهود السامرة اعادة الاجسام والارواح وزد الاجساد الى الارواح ب — رانكرت الطولية وأكثر النصارى اعادة الاجسام والثواب والعقاب للارواح ج — وعند أهل التناسخ اعادة بكرور الارواح في اجساد مختلفة

الاربعة من مكان معين هو القدس المبدة ، التى لم يعصر الله أحد عليها وهى غير القدس المدينة الارضية . هذا من حيث المكان . أما من حيث الزمان فيبدأ بالنفخة الثانية وهى نفخة البعث اذ تجمع الارواح فى الصور وفيها ثقب بعددها تخرج الارواح الى اجسادها فلا تخطىء روح جسدها . أما النفخة الاولى ، نفخ اسرافيل فى الصور النفخة الاولى ، فعندها قد تفنى النفس ، وقد لا تفنى . انما لا خلاف فى بقائها بعد النفخة الاولى بعد فناء الجسم حتى الانبياء والملائكة الاربعة الرؤساء والحوار العين وموسى . النفخة الاولى اذن فناء الارواح كلية ، ما بقى منها قبل موت اجسادها أو ما بقى منها بعد موت اجسادها . والنفخة الثانية بعث الارواح من ثقب الصور بعددها وكان الصور بها آلاف الملايين من الثقب . ماذا يكون طوله اذن ؟ وهل وظيفة الصور اصدار الصوت أم بعث الارواح ؟ هل هو آلة سمعية أم آلة بصرية ؟ المهم فى النفختين أن البعث يتم فى الزمان ، وما بين النفختين أربعون عاماً ! ولكن بحساب من ؟ بحساب الدنيا أم بحساب الآخرة (٢١٧) ؟ وكيف يكون مصنوعاً من

فى الدنيا وأن كل روح أحسنت فى قلبها أعيدت فى قالب حسن ، والعكس بالعكس . أرواح الحيات والعقارب كانت قد أساءت فى بعض التوالد، الاصول ص ٢٣٥ — ٢٣٦ ، والبعث غير التناسخ فالتناسخ انتقال الروح من البدن الى بدن مخالف للاول وهو قائم على انكار الجنة والنار وسائر أمور المعاد فى حين أن المعاد هو للأجزاء الاصلية من أول العبر الى آخره ، شرح الفقه ص ١٢ — ١٣ ، التفتازانى ص ١١٤ — ١١٥ ، الاسفراينى ص ١١٤ . ١١٥ .

(٢١٧) ينفخ فى الصور النفخة الاولى فيموت اهل الارض والسموات . والصور هو شيء كالقرن ، كبير جداً ينفخ فيه اسرافيل أحد كبار الملائكة . ثم بعد مضي زمان طويل والخلائق موتى ينفخ مرة أخرى فيبعث الله الموتى من قبورهم ويحشرهم الى الموقف ، الحصون ص ٨٥ ، النفخة الثانية بداية الحساب فى الصور . وهو قرن من نور كل ثقب فيه كعرض السماء والارض ، العقباوى ص ٥٧ — ٥٨ ، وقد قيل شعراً :

وفى فناء النفس لدى النفخ اختلف واستظهر السبكي بقاها الذى عرف الجوهرة ص ٢ ص ٦٢ — ٦٣ ، عبد السلام ص ١٣٢ — ١٣٣ .

نار ، يلاقى من نفس العذاب الذى سببه للآخرين . واذا كان مقبلا على الشهوات واللذات مانعا حق الله من امواله فانه يخرج اشد ننتا من الجيف وكأنه اكل فى بطنه نارا وسعيرا . واذا كان من اهل الكبر والعجب والخيلاء فانه يخرج لابسا جبة سابعة من قطران لاصقة بجلده اذلالا له وكسرا لنفسه وقلبا لدنياه فى آخرته (٢١٨) .

ولكن ، هل سيبقى المكفون وحدهم العقلاء البالغون أم سيبعث غيرهم من المجانين والصابين ؟ ولم يبعثون اذا كانوا لا يحاسبون ؟ وفى أية صنورة يخرجون وهم غير مكلفين ولا ينطبق عليهم قانون الاستحقاق ؟ هل يبعث الملائكة وهم غير مكلفين أيضا وان كانوا يحيون ويموتون ؟ وكيف يموتون ولا أجساد لهم ؟ ما رسالاتهم وهل يقضون فى أدائها حتى يستحقوا الثواب والعقاب ؟ وهل لهم عقل وحسرية وإرادة حتى يعقلوا ثم يعترضون كما فعل إبليس ؟ وهل يحشر الجن والشياطين ؟ من هم أنبيائهم ورسولهم وما هى رسالاتهم التى أرسلت اليهم وهل لهم عقل واستطاعة على الفعل حتى يكونوا محاسبين ؟ هل تبعث البهائم والحشرات والطيور ؟ هل تبعث الوجوش الكاسرة والحيوانات المفترسة ؟ من هم رسلهم وأنبيأؤهم وما جوهر رسالاتهم ؟ وهل لديهم عقل ورؤية أو قدرة واستطاعة على الفعل ؟ وماذا عن السقط الذى تتم أعضاءه ولم ير النور بعد ولكن دخلت فيه الروح ؟ هل هو مسؤول بالغ عاقل حتى تعاد اليه الحياة ويبعث ويقف يوم الحشر انتظارا للحساب ؟ ولكن هل تقاس الامور الاخرية على الامور الدنيوية ؟ اذا كان الصبية والاطفال والمجانين والسقط كل ذلك غير مكلف فى الدنيا الا ترد اليه الروح فى الآخرة لما كانت الآخرة هى دار الحياة والبقاء ؟ واذا كان السقط الذى دخلت فيه الروح قبل أن يرى الدنيا يرد فى الآخرة فى مثل اهل الجنة طولا وعرضا ، وبهاء وجمالا ، الا يكون ذلك استحقاقا وبالتالي يتساوى مع اهل الاستحقاق على الاعمال ؟ والحقيقة ان كل هذه

نور والنور ليس مادة تكون بها ثقوب ويمسك بها انسان وينفخ فيها بغمه ؟ وكيف يكون عرضها ما بين السموات والارض ؟ وماذا يكون طول اسرافيل وعرضه وهو الذى يمسك بها بيديه ويحرك على ثقوبها أصابعه ؟ وهل الروح تحتاج الى مثل هذه الضخامة أم ان كل تضخيم هو تشخيص لدى الهول الذى يلاقيه الانسان بعد الموت وما ينتظره من حساب ؟

ثم يبدأ الخروج من الارض والحشر الى الموقف . ولكن من هو أول من تنشق عنه الارض ؟ بطبيعة الحال هو النبى . كما انه هو أول داخل الى الجنة وبعده نوح . ولماذا نوح دون موسى أو عيسى ؟ الا تقول كل أمة عن نبيها انه أول من يخرج الى الحشر وأول من يدخل الى الجنة ؟ ولماذا يرد بعده الصحابى ، أبو بكر قبل باقى الانبياء ؟ ولماذا لا يأتى عمر بعد أبى بكر قبل الانبياء وفضل عمر ورؤيته يشهد بها الجميع ، وما زالت حتى الآن قدوة ونبراسا على الجراة على الواقع والدفاع عن مصالح الناس ونموذج الحاكم ؟ ليست هذه المقاضلة اسقاطا فى الدنيا على الآخرة ، طبقا لتصور المجتمع لافضلية الانبياء وترتيب الصحابة ؟ ويكون الحشر فى صور مختلفة حسب الاعمال . فاذا كان الانسان زانيا فانه يخرج فى صورة قرد ربما لان الحياة الجنسية للقرود حياة المشاع ، مؤخرتهم ظاهرة ، حراء مكورة تدل على العرى وعدم الحياء . وهو مصدر التهكم الانسانى عندها يوصف انسان بأنه قرد . واذا كان من اكلى السحق والمكس فانه يحشر فى صورة خنزير لما كان الخنزير اكل القذارات والافساح . واذا كان جائرا فى الحكم فانه يحشر أعمى نظرا لان الجور عماء والظلم فقدان للبصيرة والرؤية . واذا كان معجبا بعمله فانه يخرج أصم أبكم حتى لا يستمر فى الاعجاب فلا يتحدث بثناء النفس ولا يسمع ثناء الآخرين ، وكأن نعمته فى الدنيا قد حرم منها فى الآخرة . واذا كان واعظا سيئا ، منافقا ، تخالف أفعاله أقواله فانه يحشر باضغا لسانه ، مدليا على صدره ، يسيل القيح من فمه جزاء له على لؤكه بالكلام دون اتمامه بالافعال . واذا كان مؤذيا لجيرانه فانه يخرج مقطوع الايدى والارجل جزاء له على سعيه بالسوء واستعماله الاطراف للاذى . واذا كان ساعيا بالناس الى السلطان فانه يخرج مصلوبا على جذوع من

الصور انسانية خالصة تقوم على قياس الغائب على الشاهد خاصة في صور الحشر وطريقة الوصول الى المحشر وفي تصور الاطفال في الجنان والحشرات في دورات المياه (٢١٩) .

نكنا ان الموت قد لا يكون مجرد حادثة طبيعية بتوقف وظائف الحياة بل يكون موتا شعوريا فكم من الناس احياء وهم اموات وكم من الناس اموات وهم احياء فذلك قد لا يكون البعث واقعة مادية تتحرك فيها الجبال، وتوج فيها البحار وتخرج لها الاجساد بل يكون البعث هو بعث الحزب ، وبعث الامة ، وبعث الروح . فهو واقعة شعورية تمثل لحظة اليقظة في الحياة في مقابل لحظة الموت والسكون . ولذلك كانت مشاهد البعث كلها حياة وحركة . يعنى البعث استمرار الحياة وان الموت بما هو الا حالة عارضة . لذلك اثر كثير من الادباء بتسميتهم رواياتهم « البعث » . وهو الاسم المفضل عند جميع رواد النهضة الحضارية لدى كل شعب وعند كل امة .

(٢١٩) الله كما يحيى العقلاء يحيى المجانين والصبيان والجن والشیاطين والبهائم والحشرات والطيور للاخبار الواردة في ذلك . وأما السقط الذى لم تتم أعضاؤه هل يحشر ؟ اذا نفخ فيه الروح يحشر عند أبى حنيفة والا فلا وهو المذهب المختار أى الحشر المركب من الروح والجسد . اذا استبان بعد خلقه يحشر . وهذا حكم فقهي تترتب عليه بعض الامور الدنيوية ولا تقاس عليه الاحوال الآخروية ، شرح الفقه ص ١٢ — ١٣ ، لا فرق في ذلك بين من يجازى من الانس والجن والمالك وبين من لا يجازى كالبهائم والوحوش . ذهبت طائفة الى أنه لا يحشر الا من يجازى . وأما السقط الذى لم يتم ستة أشهر فان أُنثى بعد نفخ الروح فيه أعيد بروحه ويدخل الجنة في الجمال والطول كأهلها . وان أُنثى قبل نفخ الروح كان كسائر الاجسام التى لا روح فيها كالحجر فيحشر ثم يصير ترابا ، البيجورى ح ٢ ص ٧٠ — ٧١ ، شرح الخريدة ص ٥٣ ، عبد السلام ص ١٣٧ — ١٣٨ ، في بيان ما تعاد من الحيوانات : ورد الخبر باعادة البهائم واقتصاص بعضها من بعض . وهذا جائز في العقل غير واجب . ان أعادها الله جاز ان يفنيها بعد الاعادة وان يجعلها ترابا فيقول الكافر ياليتنى كنت ترابا ، وهو ابلّيس . وعند أبى كلدان من القدرية الحيوانات الحسنة التى فيها منافع الدنيا تعاد الى الجنة والمؤذية تبيح المنظر الى جهنم ، الاصول ص ٢٣٥ — ٢٣٧ ، وعند ابن عمران ، الحيوانات سوى بنى آدم لا حشر لها ، الدر ص ١٦٦ .

٤ - المعاد الروحاني .

وفي مقابل رجعة الاموات والمعاد الجسماني والبعث ، وكلها تتطلب اعادة الحياة الى الجسد مما يسبب صعوبات نظرية ومشاكل يصعب حلها ، يأتي المعاد الروحاني واضعا حدا لهذه الصعوبات ومستبعدا معظم الاشكاليات مستغنيا عن الجسد كلية فالمعاد للارواح وحدها . وهي التي ستنال الثواب أو العقاب . ولكن استبعاد اشكاليات احياء الجسد أو وقع في اشكاليات أخرى بالنسبة للروح غاذا كانت اعادة ممكنة بشكل ما فماذا تعنى الروح في المعاد الروحاني ؟

١ - ماذا تعنى الروح ؟ التصورات تتفاوت بين التصورات المادية والتصورات الروحية . فقد تكون الروح جسما لطيفا شفافا ينتشر في البدن ويتشابهك معه ، يصعد ويهبط ، ويعرج ويرد الى البرزخ . وهو جسم ذو صورة وشكل وهيئة لا في الظلمة والكثافة والرقة واللطافة ، فالصورة اقرب الى طبيعة الروح من المادة ، والشكل انسب لها من الثقل والوزن . والهيئة أكثر ملاءمة لها من الكثافة والظلمة . وان الروح والعروج به في حواصل طيور خضر الى الجنة والهبوط به الى سحيق النار يدل على أن الروح جسم . كما أن اقبال بعضها في يوم « الست بربكم » بوجهها والبعض الآخر بظهرها دليل آخر على أنه جسم . الروح هنا صورة الجسم أو هيئته لما كانت الصورة هي مبدأ التفرد للجسم والتعين للمادة . ولكن يظل الاشكال قائما : هل الروح جسم ؟ وما صلته بالبدن ؟ هل هما متحدان مادامت الروح جسما أم متمايزان ؟ وما وجه التمايز ؟ قد تكون اقرب الى الاتحاد كما هو الحال عند المتكلمين أو اقرب الى التمايز كما هو الحال عند الحكماء . ولكن لا يوجد مكان للروح في الجسد والا اذا قطع عضو في حيوان قطع عضو في الروح . وذلك لان لطافتها تقتضى سرعة انجذابها من العضو المقطوع قبل انفصاله . واذا كانت بالجسم هل تكون بالبطن أو القلب ؟ ولماذا لا تكون في الدماغ وهو آخر ما يموت من جسد الانسان اذ تصعد الروح من القدمين الى الرأس ؟ قد يكون اتصال

بعضها تنجزيا أى دفعة واحدة والبعض الآخر تدريجيا ، الاول بالطفرة والثانى بالتطور ، الاول بالخلق والثانى بالطبيعة . وقد تظهر الحياة فى الجسد عادة وليس بعلامسة الروح له . وبالتالي تكون الروح علة مقارنة وليست علة فاعلة (٢٢٠) . وقد ظهر هذا التصور المادى للروح فى اطار التصورات المادية القديمة التى انتشرت فى البيئة الحضارية . فقد كانت الروح جسما ماديا يوصف بالطول والعرض والعمق . وهو تصور طبيعى صرف لا يدخل فى الاعتبار صلتها بالبدن . وقد تكون لها صفة

(٢٢٠) مذهب اهل السنة من المتكلمين والمحدثين والفقهاء والصوفية ان الروح جسم لطيف شبك بالاجسام الكثيفة اشتباك الماء بالعود الاخضر (الجوينى) . فهى توصف بالهبوط والعروج والتردد فى البرزخ أى أنها جسم وصورة فى الشكل والهيئة لا فى الظلمة والكثافة والرقّة واللطافة ، عبد السلام ص ١٣٣ — ١٣٤ ، الروح جسم ، تصور الجسد فى الشكل والهيئة ، ذو جسم ويدين ورجلين وعينين ورأس . يرفع الروح ويخرج به فى حواصل طيور خضر الى الجنة ويهبط به الى سحيق من الكفرة دلالة على انها جسم لطيف ، الارشاد ص ٣٧٧ ، البيجورى ح ٢ ص ٦٠ ، وعند جماعة من اهل السنة الروح جوهر سارية فى البدن كسريان ماء الورد فى الورد . خلق الروح بالامر التنجيزى وللبعض الآخر بالوصف التدريجى . شرح الفقه ص ٩٢ — ٩٣ ، وفى مقارنة ذلك ببرجسون (الامر التنجيزى) ودارون (الوصف التدريجى) ينظر القسم الثانى من «التراث والتجديد» ، موقفنا من التراث الغربى الجزء الخامس ، «العصور الحديثة» . وقد قيل فى العقائد المتأخرة شعرا :

ولا تخض فى الروح اذا ما وردا نص من الشارع لكن وجدا
لمالك هى صورة للجسد فحسبك النص بهذا السند
الجوهرة ج ٢ ص ٦٤ — ٦٦ ، لكل انسان روح جرت عادة الله أنها اذا كانت فى جسده كان حيا واذا فارقتة لحقه الموت ، الحصون ص ٨٦ ، أجرى الله العادة بان يخلق الحياة ما استمرت هى فى الجسد فاذا فارقتة توفت الموت الحياة . الحياة للروح بمنزلة الشعاع من الشمس . فان الله أجرى العادة بان يخلق النور والضياء فى العالم مادامت الشمس طالعة كذلك يخلق الحياة للبدن مادامت الروح فيه ثابتة . والى هذا مال مشايخ الصوفية ، شرح الفقه ص ٩٢ — ٩٣ ، وعند أرسطو لما كان كل مركب جسما فالروح جسم ، المحصل ص ١٦٥ .

الحد والنهاية وبالتالي لا تفارق البدن عند الموت ومن ثم لا تميز الحيوان في شيء (٢٢١) .

وقد يتحدد الروح بالنفس ويكون هو مصدر الحياة ومبدؤها . ولا يختلف في هذه الحالة أيضا عن الجسد أو أحد عناصره مثل الدم أو المزاج وهو اجتماع العناصر الاربعة في معنى خامس ، أو الحرارة الغريزية أو البخيرة المتصاعدة الى الدماغ والذي يتولد من حركة الدم في الشرايين والاوردة التي بها حياة كل حيوان . ولا تختص بنوع الانسان وحده ، وهو موضوع علم التشريح (٢٢٢) . ولكن تظل الروح جسما

(٢٢١) في الثنوية المانوية النفس معنى موجود ذات حدود وأركان وطول وعرض وعمق وانها غير مفارقة في هذا العالم لغيرها مما يجرى عليه حكم الطول والعرض والعقب ، فكل واحد منهما يجمعها صفة الحد والنهاية ، وعند الديسانية الروح لها صفة الحد والنهاية الا انها غير مفارقة لغيرها مما لا يجوز أن يكون موصوفا بصفة الحيوان ، مقالات ج ٢ ص ٢٩ . وكذلك الحال عند أبي بكر الاصم الذي قال : لا أدري ما الروح . ولم يثبت شيئا الا الجسد ، الفصل ج ٤ ص ٩٠ — ٩١ .

(٢٢٢) اختلف الناس في الروح والنفس والحياة : هل الروح هي الحياة أو غيرها ؟ هل الروح جسم أم لا ؟ عند النظام الروح جسم وهي النفس ، حي بنفسه . الحياة والقوة ليست معنى غير الحي القوى . والروح في هذا البدن على جهة أن البدن آفة عليه وباعث له على الاختيار . ولو خلاص منه لكانت أفعاله على التولد والاضطرار ، مقالات ج ٢ ص ٢٧ ، الروح من جنس واحد ، وان سائر الاجسام من الالوان والطعوم والاراييح آفة عليها (رواية ابن الراوندى) . ويدافع الخياط بأن الاجسام آفة عليها في الدنيا التي هي دار بلوى واختبار ومحن حتى يصح فيها الاختيار ، الانتصار ص ٣٦ — ٣٧ ، وعند الجبائي الروح جسم وهي غير الحياة ، فالحياة عرض . ويعقل بقول أهل اللغة خرجت روح الانسان . فالروح لا تجوز عليها الاغراض . وعند الاصم الحياة والروح جسد . النفس هي البدن بعينه . وسمى كذلك على جهة البيان والتأكيد لحقيقة الشيء لا على أنه معنى غير البدن . الروح هو الدم الصافي الخالص من الكدر والعفونات وكذلك القوة . وعند أصحاب الطبائع الحياة هي الروح والحياة هي الحرارة الغريزية . الروح اعتدال الطبائع الاربعة أو معتدل ، ولا يوجد في الدنيا الا الطبائع الاربعة ، الروح معنى خامس غير الطبائع الاربعة أى أن الروح أعمالها طباع عند البعض واختيار عند البعض

والحياة عرضا لها . ومع ذلك تظهر بدايات التبرد على هذا التحسور حين اعتبار البدن آفة على الروح وباعثا على الاختيار وكان الروح تتحمل من وجودها في البدن وتتمرد عليه وتبغى التمايز عنه والاستقلال منه والخروج عليه . ولو خلاص الروح من البدن لكانت كل أفعاله على التولد والاضطرار . وقد تصبح النفس معنى بين الجسم والجوهر حتى يمكن الجمع بين التصورين المادى والروحى . وقد يحدث التمايز بين النفس والروح ، وبين الروح والحياة . فالحياة عرض . وفى هذه الحالة يكون النوم سلوب النفس والروح دون الحياة . ولكن هل النفس عرض للجسم ، آلة يستعين بها على الفعل ؟ هل هناك روحان فى كل جسد ، روح اليقظة تغيب عند النوم وروح الحياة التى تفارقه معبد الموت ، فالموت موتتان ، موتة عند النوم وموتة عند الموت ؟ وقد ارتبط هذا التصور المادى النسبى ، الروح باعتباره نفسا وحياة وعرضا ، بالبيئة الحضارية القديمة بعد عرضها على العقل والسمع وإيجاد بعض المشروعية لها خاصة وأنها تجمع بين المطلبين العلمى والدينى ، العقلى والسمعى (٢٢٣) . وقد تكون جوهر متعلقا بالبدن غير داخل فيه ولا

الآخر ، مقالات ج ٢ ص ٢٨ ، وعند جعفر بن مبشر النفس جوهر ليس هو هذا الجسم وليس بجسم ولكنه معنى بين الجوهر والجسم ، وعند جعفر بن حرب النفس عرض فى الجسم ، أحد الآلات التى يستعين بها الإنسان على الفعل كالصحة والسلامة وما أشبهها وأنها غير موصوفة بشئ من صفات الجوهر والأجسام ، الروح عرض ، وعند أبى الهذيل النفس معنى غير الروح ، والروح غير الحياة ، والحياة عرض . والإنسان قد يكون فى حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة « الله يتوفى الانفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها » (٣٩ : ٤٢) ، مقالات ج ٢ ص ٢٧ - ٢٩ .

(٢٢٣) وذلك مثل تعريف أرسططاليس . فالمعنى مرتفع عن الوقوع تحت التدبير والنشوء والبلى غير دائمة . ، وأنها جوهر بسيط منبث فى العالم كله من الحيوان على جهة الاعمال له والتدبير لانه لا تجوز عليه صفة قلة ولا كثرة وهى على ما وصفت من انبساطها فى هذا العالم غير منقسمة الذات والبنية وأنها فى كل حيوان العالم بمعنى واحد لا غير ، مقالات ج ٢ ص ٢٨ .

خارج عنه ولا تكون جسما ولا عرضا . وهو أيضا تصور متوسط بين المادى والروحى ، لا يبعد عن المادى ولا يصل الى الروحى (٢٢٤) . وفى وسط هذه التصورات للروح لا ينسب الموضوع الاساسى وهو المعاد والثواب والعقاب والغاية من اعادة الروح الى الاجساد ولكنه أيضا يتم تصوره على نحو مادى مكافئ . فهناك أماكن للروح بعد الموت . وتختلف أماكن أرواح السعداء عن أماكن أرواح الأشقياء . قد تكون أرواح السعداء بأفنية القبور أو فى البرزخ عند آدم فى السماء الدنيا ولكنها لا تستقر على حال ، تسرح حيث شأنت . وقد تصل الى الشام وقد تعود الى بئر زمزم . وهى متفاوتة فى مكانها أعظم التفاوت كسبق على تفاوت مراتبها فى الجنة . اما أرواح الكفار ففى بئر فى حضرموت ، سجين فى الارض السابعة السفلية . الأرواح السعيدة حرة تسرح كيفما شأنت والأرواح الشقية سجيئة . الاولى فى السماء والثانية فى الارض ، الاولى فى الارتفاع والثانية فى الانخفاض (٢٢٥) . والحقيقة ان كل هذه التصورات لمكان الروح انها هى شخصية خالصة طبقا لاختيار المكان . فكيف تكون أرواح السعداء فوق أبنية القبور وهى كما نعلم من حال المقابر مكان الموبقات والفارين والهاربين واللصوص والأشقياء ؟ واذا كان اختيارها لزمزم ما يبرره فما سبب اختيارها لجابية الشام ؟ هل لان هناك بيت المقدس ، وبالتالي تكون هناك عدالة فى التوزيع والاختيار بين القبلتين مكة والقدس ؟ ولماذا تصعد فى البرزخ عند آدم فى السماء الدنيا وتترك الارض ؟ وهل السماء مكان ؟ وأين يكون التفاوت فى الارض ، على أفنية القبور أو فى مكة أو فى القدس ؟ ولماذا تكون أرواح الأشقياء فى

(٢٢٤) هذا هو تصور المعتزلة وجباة من الصوفية . فالروح ليست جسما ولا عرضا بل جوهر مجرد متعلق بالبدن للتدبير غير داخل ولا خارج عنه ، البيجورى ص ٦٠ — ٦١ .

(٢٢٥) أرواح السعداء بأفنية القبور أو عند آدم فى السماء الدنيا لكن لا دائما ، تسرح حيث شأنت أو بالجابية فى الشام أو بئر زمزم . وأرواح الكفار فى سجين فى الارض السابقة السفلى محبوسة أو ببئر برهوت فى حضرموت ، البيجورى ج ٢ ص ٦٥ — ٦٦ .

م ٣٣ — النبوة — المعاد

حضر موت ؟ هل لاسباب جغرافية صرفة ، الحر ، الجفاف أم لاسباب
سكانية ، الوجدة والعزلة ووحشة الصحراء أم لاسباب سياسية ؟
ولماذا لا تتفاوت مراتب الارواح في الارض طبقا لسوء الاعمال ؟ واذا كانت
الارض عيبا تبقى فيها الارواح الشريرة ولا تصعد الى السماء فانها
ايضا احدى اختيارات الارواح الطيبة . وكيف يمكن التمييز بين الارواح
الطيبة والارواح الخبيثة والحساب لم يتم بعد ، والاعمال لم تعرض بعد
وكان الحكم قد صدر قبل الدفاع ، ونظرا لهذه الصعوبات كلها في تصور
الزوج مسبقا يمكن التوقف عن الحكم وتفويض الامر والامساك عن
الخوض فيه (٢٢٦) . وقد يستدل على عدم الخوض فيها وبأنها سر ضد
الاعتقادات الشائعة بأنها شيء يخرج من هم الميت وبأنها كالهواء أو الاثير
عند الطبائعين المتأخرين أو كالحيوانات الصغيرة جدا التي توجد في
الحياة والتي لا ترى حتى بالمجسمات والمكبرات للمرئى أو كالعقار الصغير
أو شرارة النار أو الجزء الصغير من السم أو المغناطيس غير المرئى
وخاصية الجذب ولا يرى بالعين (٢٢٧) . فالتفويض نفسه يقوم على تصور
مادى للسر الذى يراد الامساك عنه ؟

واذا كان التصور المادى للروح قد غلب على علم أصول الدين
فقد ظهر التصور العقلى للروح في علوم الحكمة بتعريف الروح على
انها هى العقل وبعد أن طغت علوم الحكمة على علم أصول الدين
في المرحلة المتأخرة وقبل مرحلة العقائد والشروح . وفي الوقت نفسه يسهل

(٢٢٦) هذا هو موقف جعفر بن حرب اذ يقول بالتوقف . لا يدري
هل الروح جوهر أم عرض . « يسألونك عن الروح قل الروح من أمر
ربى » (١٧ : ٨٥) ، ولم يخبر عنها ما هى لا انها جوهر ولا انها عرض .
والحياة غير الروح ، والحياة عرض ، مقالات ج ٢ ص ٢٧ — ٢٩ ، وقد
قليل شعرا في العقائد المتأخرة :

وفي الروح لا تخض وقل حسبى
نص قل الروح من أمر ربى
المطيعى ص ٩٥ .

(٢٢٧) ويوجد هذا حتى في الحركات الاصلاحية الحديثة عند
حسين الجبلى ، الحصون ص ٨٩ — ٩٠ .

هذا التعريف اثبات خلود النفس والقول بخلود العقل كحل وسد باب
 الفناء والبقاء وكرد على البيئة الحضارية القديمة . وبالتالي بنقل
 موضوع الروح من مستوى البيولوجيا والفيزيكا الى مستوى الميتافيزيكا
 والحكمة ، ومن شهادة الحس الى بدهة العقل ، ومن النفس الحية الى
 النفس الناطقة . فالعقل أحد قوى النفس . وقد توجد النفس دون عقل
 كما هو الحال في المجنون والصبي والطفل . والعقل نظرى أو عملى .
 الاول قوة على افعال الفكر والرؤية أو الحدس والاعتقادات ، والثانى
 قوة عملية على الافعال السلوكية . قد يطلق على الاول الجوهر المتعلق
 بالجسم تتعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه في حديث « اول ما
 خلق الله العقل » . وحال النفوس بالقياس اليه حال الابصار بالقياس
 الى الشمس . والثانى مستمد من المعنى اللفظى المستمد من « العقل »
 أى المنسج ، فى فك العقل أى فى حرية السلوك . لذلك ارتبط العقل
 بالعلم والتكليف . فهو أداة العلم وشرط التكيف . وأن تفضيل العقل
 على العلم أو العلم على العقل لهو ادخال حكم قيمة فى حكم واقع .
 العقل وسيلة العلم وأداته وليس أحدهما بأفضل من الآخر . أما أنواع
 العقل فهى كلها استقاطات انسانية وصور غنية لشيء واحد هو
 الوعى العاقل والتجربة العاقلة . العقل الغريزى الذى يتهيا به الانسان .
 لادراك العلوم النظرية هو الوعى فى بداية تعقله . والعقل الكسبى
 الذى يكتسبه الانسان من معايشرة العقلاء هو التجربة والقدرة على
 التعلم . والعقل العطائى الذى يعطى للانسان لتوجيهه العلمى هو
 العقل الحدسى الذى به يدرك الانسان الحقائق النظرية فجأة بلا تعبد
 وروية والذى به يتوجه نحو الخير بالارادة الطبيعية . وعقل الزهد
 الذى يكون به الزهد هو العقل الفاعل ، العقل الارادى الذى به يأخذ
 الانسان موقفا من العالم . والعقل الشرفى هو العقل الكامل الذى لا
 يكون لشخص بعينه فحسب مثل النبى بل يكون للحكيم الذى يستطيع
 أن يصل به الى أعلى درجات الكمال النظرى والعملى . وهو فى كل
 الحالات عقل انسانى صرف ، وعى خالص ، أكثر من العقل البيولوجى
 المرتبط بقوى النفس الحية وأقل من العقل الالهى الناحصل على النور
 الربانى . هو أقرب الى عقل الحكماء منه الى عقل الماكملين أو

الصوفية (٢٢٨) .

ب — هل الروح متميز عن البدن ؟ والحقيقة انه لا يهم معرفة الروح وحدها أو البدن وحده بل ما يهم هو معرفة هل الروح متميز عن البدن من أجل اثبات المعاد الروحاني . فاذا تميزت الروح عن البدن وكان البدن فانياً ثبت بقاء الروح بعد فناء البدن وبالتالي يثبت المعاد الروحاني . يتوجه السؤال الآن ليس الى الروح وحدها أو الى البدن وحده بل الى الانا : هل هي واحدا أم مركب من اثنين ؟ هل الانا جسم

(٢٢٨) العقل يدل على القوة التي هي صفة للنفس مغايرة لها ذاتاً واعتباراً وعرفاً ولغة . فهي من صفات المكلف وسبب لحصول علمه . هو الجوهر والنفس الناطقة والروح والقلب متحدة بالذات ، متغايرة بالاعتبار . أشار اليه حجة الاسلام في « الاحياء » واختاره الرازي والراغب وكثير من المسلمين ، وما عليه كافة الحكماء وأعظم الصوفية . ان النفس الناطقة جوهر مجرد قائم بنفسه ، غير متحيز ولا قابل للاشارة الحسية . وتقديس الروح مثل تقديس الله في تعزى كل منهما عن المكان ، المطيعي ص ٩٥ — ٩٦ ، العقل لغة المنع من عقل البعير اذا منعه بالعقاب لمنع صاحبه من العدول عن سواء السبيل . وقد قيل شعرا في العقائد المتأخرة :

والعقل كالروح ولكن قرروا فيه خلافا فانظرون ما فسروا
الجوهرة ج ١ ص ٦٦ — ٦٧ ، العقل على خمسة انواع : (أ) غريزي
يتهاى به ادراك العلوم النظرية (ب) كسبي وهو ما يكتسبه الانسان من
معاشرة العقلاء (ج) عطائي وهو ما يعطيه الله للمؤمنين ليهتدوا به الى
الايمان (د) عقل الزهاد وهو الذى يكون به الزهد (هـ) عقل شرفى وهو
عقل نبينا ، هو عقل العلوم الضرورية أو غريزة في النفس تعرف بها
العلوم الضرورية أو نور روحاني تدرك به العلوم الضرورية والنظرية أو
لطيفة ربانية لا يعلمها الا الله ، عقل من حيث الفكر وروح من حيث
الجسد ، ونفس من حيث الشهوة . والثلاثة معتمدة بالذات مختلفة
بالاعتبار ، وعند المعتزلة والخوارج والحكماء هو جوهر تدرك به الغائبات
بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة وعند الغزالي جوهر مجرد . هل محل
نوره متصل بالدماغ (الشافعى ، مالك ، المتكلمون) أم أن محله الدماغ
لفساده بفساد الدماغ (الحكماء ، بعض الفقهاء) ؟ البيجورى ج ٢ ص
٦٦ — ٦٧ ، عبد السلام ص ١٣٤ — ١٣٥ .

أم نفس وجسم أم نفس خالص؟ (٢٢٩) . فإذا كانت الانا جسما فهل يكون البدن هو الانا ؟ هل يكون الانا هو البدن من أول العمر الى منتهاه ، في كل أجزائه وصوره ؟ هل هو البنية المحسوسة أو العضو الحى ؟ وكيف تكون الاجزاء الداخلة فيه والخارجة عن هويته أجزاء من الانا ؟ وقد يكون الانا جزءا لا يتجزأ من القلب ، أو أجزاء لطيفة سارية في الاعضاء أو روحا لطيفة في الجانب الايسر من القلب أو الدماغ ، وقد يكون هو الاخلاط الاربعة في المزاج أو الدم ، وقد يكون عبارة عن الحياة . وهنا تظهر الانا على انها الانا البيولوجى الذى يتحدث عنه الاطباء ويتعاملون معه في حالة التشخيص والعلاج (٢٣٠) . ولكن هل الانا هو مجرد هذا الجسم الحى أو البدن العضوى ؟ يبدو ان الانا ليس هذا البدن المحسوس لان له ذاتا يعبر عنه بضمير المتكلم ، الشخص الاول بالرغم من الغفلة عن الاعضاء . فعندما يقول الانسان « أنا » فانه يعنى هويته ويعبر عن ذاته ولا يشير الى بدنه أو أعضائه . وقد تقطع الاعضاء الظاهرة ، وقد تفنى وتنحل الى عناصر بسيطة وتظل الانا أو النفس باقية كلما تقدم العمر ضعف وذبل فان النفس تقوى وتنضج مما يدل على انها من طبيعتين مختلفتين ، يوجدان في الزمان في مسارين مستقلين ومتقابلين . واذا كان البدن قادرا من خلال الحواس على ادراك المحسوسات ، كل حس يدرك محسوسا ، فان النفس هى

(٢٢٩) الذى يشير اليه كل انسان بقوله أنا اما أن يكون جسما أو جسمانيا أو لا جسما ولا جسمانيا أو مركبا من هذه الاقسام تركيبا ثنائيا وثلاثيا ، المحصل ص ١٦٣ - ١٦٤ .

(٢٣٠) زعم المتكلمون أنه جسم ، وعند الجمهور منهم هذه البنية المحسوسة هل هى الاجزاء الاصلية الداخلة فيه الخارجة عن هويته ؟ وعند ابن الراوندى هو الجزء الذى لا يتجزأ من القلب . وعند النظام هى اجزاء لطيفة في الاعضاء ، وعند الاطباء هى الروح اللطيفة في الجانب الايسر من القلب أو الدماغ أو الاخلاط الاربعة أو الدم ، المحصل ص ١٦٣ - ١٦٤ ، الذين قالوا أنه جسمانى منهم من جعله عبارة عن المزاج واعتدال الاخلاط ، ومنهم من جعله عبارة عن شكل البدن وتخطيطه وتاليفات أجزائه ، ومنهم من جعله عبارة عن الحياة ، المحصل ص ١٦٤ .

القادرة على ادراك المحسوسات الكلية الظاهرة والباطنة أى المعقولات .
واذا اقتصر عمل الحواس على الادراك فان نشاط النفس يمتد الى
ادراك الكليات والحكم بها ابتداء من الجزئيات . واذا كانت أفعال البدن
غريزية أو انعكاسية فان أفعال النفس ارادية اختيارية . واذا كان نشاط
النفس يتمثل فى ادراك المدركات الحسية والعقلية ، الجزئية والكلية ،
وكانت هى الفاعل لجميع أنواع الأفعال فان البدن لا يوصف بمثل هذه
النشاطات . كما تدل عديد من الشواهد الثقيلة على بقاء الحياة بعد
الموت متمثلة فى حياة الشهداء . هناك اذن جوهر ناطق بعد الموت
مستقل عن البدن ومتميز عنه وهو النفس (٢٣١) . هناك نفس مستقلة

(٢٣١) الانسان ليس هذه الجثة المحسوسة لوجوه : (أ) أن له ذاتا
بعبير عنها بضمير بالرغم من الغفلة عن الاعضاء (ب) ذوبان جميع الاعضاء
الظاهرة والباطنة وانحلالها الى العناصر البسيطة والنفس باقية من
أول العمر الى آخره ، (وهو برهان ابن سينا : الجسم فى ذبول وضعف ،
والنفس فى نضج وازدهار) (ج) اذا رأى الانسان لون شئ أو طعمه أدرك
طعمه بضرورة العقل . فهناك شئ واحد مدرك لجميع المحسوسات
الظاهرة وكذلك فى التخيل وتركيب الصور والحكم بالكليات ابتداء من
الجزئيات والفعل الاختيارى بالإضافة الى الميل والقدرة . فاذا كان فى
الانسان شئ واحد هو المدرك لكل المدركات بجميع أنواع الادراكات وهو
الفاعل لجميع أنواع الأفعال فان مجموع البدن ليس موصوفا بهذه الصفة
ولا كل عضو فيه (د) « ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل
أحياء عند ربهم يرزقون » أى أن الانسان بعد قتله حى دون بدن .
(هـ) ما روى « اذا حمل الميت على نفسه رفرف روحه فوق النعش
ويقول : يا أهلى ويا ولدى ، لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بى » . فهناك
جوهر ناطق بعد الموت وفناء الجسد ، العالم ص ١١٣ - ١١٧ ، حجة
الثبات أن المدركة للجزئيات هى البدن فالمدرك للكليات هو النفس . ببيان
الأول أننا نحس الحرارة بالضرورة باصابعنا . وبيان الثانى : (أ) يمكن
الانتقال من الاحساس بالحرارة الجزئية الى الاحساس بالحرارة الكلية
(ب) أن الماهية التى عرضت لها انها كلية هى جزء من الجزئى لان الانسان
جزء من الانسان . ومن أدرك المركب أدرك الفرد ، المحصل ص ١٦٤ -
١٦٥ ، النفس الناطقة مدركة للجزئيات عندنا خلافا لارسططاليس وأبى على
ما دأبت النفس مدركة للكلى فهى مدركة للجزئى . حجة مضادة : هل
يمكن ادراك دائرة مربعة أم أن ذلك بالخيال أى فى الذهن أى لا وجود
له فى الخارج للادراك الحسى ، المحصل ص ١٦٧ - ١٦٨ .

عن البدن تحتحتاج البدن كآلة . فالجوهر لا تأثير له إلا من خلال البدن (١٢٢) . ولكن تظل المشكلة قائمة في حالة التركيب أى الجمع بين الانا النفسى والانا الجسمى وهى كيفية الجمع والتركيب . لذلك أثر الحكماء تميز النفس عن البدن كمقدمة لاثبات بقائها والاستغناء عن البدن كلية . فإذا كان العلم بالاله لا ينقسم وكان محله هو النفس تكون النفس كذلك . والحال كذلك أيضا بالنسبة لكل علم وفعل . كما أن القوة العقلية تقوى على أفعال غير متناهية في حين تكون قوى البدن محدودة لا تقوم إلا بأفعال متناهية (٢٣٣) . وتكون العلاقة بين النفس والبدن علاقة الاستنباط بالاستقراء ، العقل بالحس ، الكل بالجزء ، الجدل النازل بالجدل الصاعد .

ج — هل تفنى الروح بفناء البدن ؟ كان الهدف من السؤال السابق

عن تميز الروح عن البدن هو طرح هذا السؤال الأخير : هل تفنى الروح بفناء البدن ؟ فالقول بعدم التمايز والتوحيد بين الانا والجسم يؤدي الى القول بفناء الروح مع فناء البدن وأنه ليس عند الله أرواح شهداء ترزق (٣٣٤) . وبالتالي يكون للموت الكلمة الأخيرة وهو ما يصاد

(٢٣٢) هذا هو موقف الإشاعرة كوسط بين موقف المعتزلة وموقف الفلاسفة بين اثبات الانا جسم واثبات الانا نفس . فعند الإشاعرة أن الانا نفس جسم ضد الموقفين السابقين معا نظرا لحاجة النفس الى آلة وهو البدن . فالجوهر المجرد لا تأثير له إلا من خلال البدن ، المعالم ص ١١٧ — ١١٩ .

(٢٣٣) هذا هو موقف الفلاسفة الذين قالوا أن الانا غير جسم . ومن المعتزلة معمر ومن الإشاعرة الغزالي . والحجة من وجهين (أ) أن العلم بالاله غير منقسم ، وبالتالي يجب ألا يكون محله منقسما . فمحل العلم بالاله غير متحيز ولا حال فيه (ب) محل العلم والقدرة وسائر الاعراض النفسانية ليس البدن لاستحالة القسمة ، المحصل ص ١٦٤ . وحجج الرئيس أبى على لاثبات كونها مجردة هى : (أ) ذات الله لا تنقسم لعلم بها يمنع أن يكون منقسما . ولو حل العلم في الجسم لكان منقسما (ب) العلوم الكلية صور مجردة والأجسام غير مجردة فلا تحل العلوم فيها (ج) القوة العقلية تقوى على أفعال غير متناهية على عكس القوة الجسمانية ، المعالم ١١٩ — ١٢٠ .

(٢٣٤) عند الجهمية تموت الروح كما يموت البدن وأن ليس عند الله أرواح ترزق ، لشهداء أولغيرهم ، التنبيه ص ٩٩ .

التجربة الانسانية والرغبة في تجاوز الموت واستمرار الحياة والكشف عن الحقائق واسترداد الحقوق والقصاص من مغتصبها . أما القول بالتمايز فانه يؤدي بالضرورة الى القول ببقاء النفس سواء كان ذلك مع حشر الاجساد أو بدونها كجوهر خالص فاذا كان المتكلمون قد ركزوا على اثبات حشر الاجساد فان الحكماء قد ركزوا على بقاء الارواح بعد فناء الاجساد . فالنفس الناطقة لا تقبل الفناء عند المتكلمين الاشاعرة لان المواظبة على الفكر تفيد كمال النفس ونقصان البدن . فلو فئيت النفس بفناء البدن لامتنع أن يكون الموجب لنقصان البدن سببا لكمال النفس . واذا كان عدم النوم يضعف البدن فانه يقوى النفس مما يدل على أنها يسيران في خطين متعاكسين . وفي سن الأربعين يزداد كمال النفس ويبدأ البدن في الضعف والوهن . وعند الرياضات الشديدة تحدث للنفس كمالات عظيمة وتلوح لها الانوار وتنكشف لها المغيبات في حين يضعف البدن . وهى حجج مشابهة لحجج الحكماء في اثبات تميز النفس عن البدن . هذا بالاضافة الى اقوال الانبياء والحكماء مما يثبت الجزم بعدم فناء النفس بفناء البدن ، وبقائها بعد فنائها (٢٣٥) . أما حجج بقاء النفس عند الحكماء فانها تعتمد على ان النفس بسيطة لا تركيب فيها . فالنفس الناطقة لا تقبل الفناء لانها بسيطة . ولو قبلت الفناء لكان للبسيط فعل وقوة وهو محال . ولو صح عليها العدم لكان امكان العدم مقدما لا محالة على العدم واستدعى ذلك الامكان محلا باقيا مع أن الشيء لا يبقى عند عدمه . ولو صح العدم على النفس

(٢٣٥) يقدم الاشاعرة عدة حجج لاثبات بقاء النفس مستمدة معظمها من حجج الحكماء لاثبات تميز النفس عن البدن وهى : (أ) المواظبة على الفكر يفيد كمال النفس ونقصان البدن . فلو ماتت النفس بموت البدن لامتنع أن يكون الموجب لنقصان البدن ولبطلانه سببا لكمال النفس (ب) عدم النوم يضعف البدن ويقوى النفس (ج) عند الأربعين يزداد كمال النفس ويقوى نقصان البدن (د) عند الرياضات الشديدة تحصل للنفس كمالات عظيمة وتلوح لها الانوار وتنكشف لها المغيبات مع انه يضعف البدن جدا . فهذه الاعتبارات اذا انضمت لاقوال الانبياء والحكماء أفادت الجزم ببقاء النفس ، المعالم ص ١٢٣ — ١٢٤ .

لكانت مركبة من مادة وصورة وذلك غير صحيح لانها ليست جسما . ولو عدم جزء لكان قابلا للعدم ولافتقر الى عدم آخر باقى ، وتسلسل الامر الى ما لا نهاية وهو محال . فالامكان هنا وجود وليس مجرد حكم ثبوتى . والنفس الانسانية باقية بعد البدن ولا تفتنى بفنائها ولا لسبب من اسبابه لانه لا وجود لتعلق بينهما لا بالتقدم والتأخر ولا بالمعية والتكافؤ . التقدم اما بالزمان او المكان او الشرف او الطبع وان كان التقدم بالذات لكان علة صورية او فاعلية او مادية او غائية . وان كان التعلق بالتكافؤ فيها متطابقان . وفى كل الحالات لا يجوز ذلك فى تعلق النفس بالبدن . فالنفس حادثة ليس لها مكان . وليست متكافئة مع البدن او علة مادية له . انها النفس تتقدم عليه بالشرف والطبع وهى اقرب الى العلة الصورية او الفاعلة لما كانت النفس صورة البدن او أحد كمالاته (٢٣٦) .

والحجة العظمى حجة اشراقية خالصة وهى اثبات سعادة النفوس بعد المفارقة نتيجة للعلم . فالنفس اما جاهلة فتتألم بعدد المفارقة لشعورها بالنقص ولا مطمع لها فى زواله او عالمة لها هيئات رديئة

(٢٣٦) مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد فى امر المعاد : النفس الناطقة لا تقبل الفناء لانها بسيطة . ولو قبلت الفناء لكان للبسيط فعل وقوة وهو محال ، المواقف ص ٣٧٤ ، النفس بسيطة لا تركيب فيها . الغاية ص ٢٨٥ — ٢٨٦ ، اتفقت الفلاسفة على عدم امتناع عدم الارواح لانه لو صح العدم عليها لكان امكان العدم مقدما لا محالة على العدم . وذلك الامكان يستدعى محلا ويجب ان يكون باقيا . والشئ لا يبقى عند عدمه . ولو صح العدم على النفس لكانت مركبة من المادة والصورة وذلك باطل لانها ليست بجسم . ولو عدم جزء قابلا للعدم ولافتقر الى عدم آخر باقى وهو محال ، المحصل ص ١٦٧ ، المعالم ص ١٢٢ — ١٢٣ ، رأى الفلاسفة الالهيين : النفس الانسانية باقية بعد الابدان ، ولا يلزم فواتها من فواتها ، ولا سبب خارجى . فلا وجود لتعلق بينها لا بالتقدم ولا بالتأخر ولا بالمعية والتكافؤ . فالنفس بالزمان او المكان او الشرف او الطبع . او يكون التقدم بالذات فيكون علة صورية او فاعلية او مادية او غائية . وان كان التعلق بالمكافئة فيها متطابقان ، الغاية ص ٢٨٥ — ٢٨٦ .

مكتسبة من ملامسة البدن فاذا ما غنى البدن رسخ العلم وشعرت بسعادتها . سعادة النفوس اذن لا تكون الا بعد الموت بعد تخلصها من علائق البدن . واذا كانت اللذة ادراك الملائم ، وكان الملائم ادراك المجردات ، فالمجردات لا تحصل الا بعد الموت . وعلى عكس ذلك يكون شقاء النفوس الجاهلة بسبب الهيئات البدنية المتعلقة بالنفس (٢٣٧) . فسعادتها بحصول كمالها اى أن تكون عالمة بالعقليات ، متصلة بالجواهر الروحانية . وبعد المفارقة تكون أقدر على ذلك . وتكون اما قد عقلت شيئا من كمالها ليس بطبعها او أن تكون حصلت عليه بطبعها مشغلة بالرياضات . وقد يتقدم الحجة تقسيم قوى النفس الى ثلاث : شهوانية ومحلها الكبد وهى أدنى المراتب ، وغضبية ومحلها القلب وهى أوسطها ، وناطقة ومحلها الدماغ وهى أشرفها . فاذا غنيت القوتان الاوليان بفناء البدن فإن القوة الثالثة وهى النفس الناطقة تبقى بكالاتها . كما قد تنقسم قوى النفس الى نظرية وعملية . ثم تنقسم النظرية الى مراتب . أشرفها النفس القدسية الالهية ثم يتلوها شرف النفس التى حصلت لها اعتقادات حقة فى الالهيات والمفارقات دون برهان يقينى بل اعتقادا وتقليدا . ثم تتلوها النفوس الخالية من الاعتقادات الحقة أو الباطلة ، البرهانية أو التقليدية . وأخيرا تأتى أقل النفوس درجة من حيث الشرف وهى النفوس الموصوفة بالاعتقادات الباطلة (٢٣٨) . والحقيقة أن هذه حجة اشراقية « أفلاطونية » خالصة لما كانت المعرفة الحقة لا تتم الا

(٢٣٧) النفس اما جاهلة قد تتألم بعد المفارقة لشعورها بالنقص ، ولا بطمع لها فى زواله أو عالمة لها هيئات رديئة مكتسبة من ملامسة البدن . فإن كانت راسخة زالت وان لم تكن بقيت ، الموافق ص ٣٧٤ ، اتفقت الفلاسفة على سعادة النفوس العالمة النقية عن الهيئات البدنية بعد الموت . فاللذة ادراك الملائم ، والملائم ادراك المجردات ، والادراك حاصل بعد الموت ، المحصل ص ١٦٨ ، كما اتفقت على شقاء النفوس الجاهلة ، وهى شقاوة مخلدة بسبب الهيئات البدنية متقطعة ، المحصل ص ١٦٩ .

(٢٣٨) سعادة كل شيء بحصول حاله من الكمالات المختلفة .

بعد الموت . والسؤال الآن : هل كما ان المعرفة والسعادة في العلم أم في العلم والعمل ؟ وهل العلم هو الرياضى والالهى وبالتالى هو العلم الدينى وليس الدنيوى ، الصورى وليس المادى ، العقلى وليس الحسى ؟ هل المعرفة لذة أم وسيلة للعمل ؟ ولماذا لا تكون السعادة في العمل والتحقيق والدخول الى العالم بدل الخروج منه والتأمل فيه ؟ لماذا لا تكون السعادة في الثورة والغضب والتبرد وليس في الاشراق والنقاء والصفاء ؟ واذا كانت النفوس تختلف من حيث طباعها وماهياتها وليس فقط من حيث قدراتها ومجاهدتها فكيف يكون هناك ثواب وعقاب طبقا لقانون الاستحقاق ؟ ان هذه الحجة تطهيرية خالصة تكشف عن الرغبة في قسمة الانسان والعالم الى قسمين : الاول دنىء مملوء

فالسعادة النفس الناطقة بحصولها كمالها أى مصرها عالما عقليا متصلة بالجواهر الروحانية ، مطلعة على المعقولات وشقاوتها عكس ذلك ، فبعد المفارقة تكون أقدر . محالتها بعد المفارقة حالتان : (أ) اما أن تكون قد عقلت شيئا من كمالها ليس بطبعها (ب) واما أن تكون قد حصلت كمالها ذكية طاهرة بطبعها مشغولة بالرياضات ، الغاية ص ٢٩٠ — ٢٩٢ ، وعند جالينوس النفوس ثلاث : (أ) الشوانية ومحلها الكبد وهى أدنى المراتب (ب) الغضبية ومحلها القلب وهى أوسطها (ج) الناطقة ومحلها الدماغ وهى أشرفها ، المعالم ص ١٢٤ — ١٢٥ ، والنفوس بحسب أحوالها وقوتها النظرية على أربعة أقسام : (أ) أشرفها النفس القدسية الالهية (ب) النفس التى حصلت لها اعتقادات حقة في الالهيات والمفارقات لا بسبب البرهان اليقيني بل بالاعتقائيات أو بالتقليد (ج) النفوس الخالية من الاعتقادات الحقة والباطلة (د) النفوس الموصوفة بالاعتقادات الباطلة ، والنفس بحسب أحوال قوتها العملية ثلاثة : (أ) النفوس الموصوفة بالاخلاق الفاضلة (ب) النفوس الخالية من الاخلاق الفاضلة والروية (ج) النفوس الموصوفة بالاخلاق الردية وهى حسب الجسمانيات ، والنفوس مختلفة بحسب ماهياتها : (أ) نفوس نورانية علوية (ب) نفوس كثيفة كدرة . وتحت كل نوع تتفاوت المراتب للأفراد . وأعلاها ما كان يسميه أصحاب الطلسمات الطباع التام وهو الملك الذى يتولى اصلاح النفوس تارة بالمناجاة وتارة بالالهامات وتارة بطريق النفث في الروح » ولنتقصر من مباحث النفوس الناطقة على هذا القدر والله أعلم بالصواب » ، المعالم ص ١٢٦ — ١٢٨ .

بالشهوات لا يصدر منها الا الجهل والموت والثانى طاهر متعفف زاهد لا تصدر منه الا الحكمة والخلود . ويخضع ترتيب قوى النفس وحالاتها وطبائعها الى هذه النظرة التطهيرية التى تستنكف من العالم وتهرب منه باحثه عن شىء آخر خارج العالم فتطير منه فارغة من غير مضمون ، وتتركه وراءها . ولما كانت النفس ايضا مشدودة الى العالم من خلال البدن فسرعان ما يتكالب الجسد عليه ، وبالتالي يكون الانسان متطهرا من جانب النفس متكالبا على العالم من جانب البدن ، ويصبح مقسما بين السماء والارض ، مشدودا بين الله والعالم فتضيع وحدته .

لذلك غلبت الاشراقات والنظريات- الصوفية على علوم الحكمة وبالتالي على علم أصول الدين . ولم يسلم ذلك من دخول بعض جوانب السحر والطلسمات ما دامت الروح المتجردة أو النفس القادرة قد وصلت الى كمالاتها النظرية والعملية وتجردت عن علائقها فى البدن وعن صلتها بالعالم . وقد ظهر ذلك فى العقائد المتأخرة بعد أن توقف تطور علم التوحيد وتسربت الفلسفة اليه بعد استبعادها منذ القرن الخامس ، وعادت الى علم التوحيد الذى لا يشك فيه أحد من وراء ستار . بل تحولت مسألة النفوس الناطقة فى العقائد المتأخرة الى مسألة مستقلة معتمدة على الاستعارة من التحليلات الفلسفية . وينضم المعاد النفسانى الى المعاد الروحانى ، ويظهر خلود النفس مع حشر الاجساد(٢٣٩) . وما أسهل بعد ذلك من تأويل الحجج النقلية بحيث تتفق مع هذه الحجة الاشرائية . ويتجاوز الامر من مجرد حجة لاثبات بقاء النفس بعد فناء البدن الى اثبات للثواب والعقاب فى هذه المفارقة ذاتها ، فنعم النفوس الطاهرة فى معرفتها وشقاؤها فى جهلها دون ما

(٢٣٩) تبدو سيادة التصوف من عبارات مثل « محبة الله لذاته اكمل انواع المحبة » ، المعالم ص ٢٥ — ١٢٦ ، كما توجد محاولات لتأويل النقل الوارد بلسان الشرائع من اللذات والآلام الجسمانية على أنه تقريب للافهام وكلام مع الناس على قدر عقولهم والظواهر لا تكون حجة للخواص ، المرجانى ج ٢ ص ٢٦٣ .

حاجة الى ثواب أو عقاب حسين حيث لا بدن (٢٤٠) . وتنتهى حجج بقاء النفس بعد فناء البدن الى غايتها القصوى وهى اثبات المعاد الروحانى وهذا الذى ركزت عليه مراحل الوحي السابقة فى حين ركزت المرحلة الاخيرة على المعاد الجسمانى . فالمعاد الروحانى وارد ، والمعاد الجسمانى وارد أيضا ، والجمع بينهما بنسأ على العقل والشرع . وكلاهما يدل على رغبة الانسان فى تجاوز الموت واستمرار الحياة (٢٤١) .

(٢٤٠) المحصل ص ١٦٣ — ١٧١ ، المعالم ص ١١٣ — ١١٨ ،
الغاية ص ٣٨٥ — ٣٩٩ .

(٢٤١) أما المعاد الروحانى أعنى التذاذ النفس بعد المفارقة وتللمها بالذات والآلام العقلية فلا يتعلق التكليف باعتقاده ولا يكفر منكزه ولا منع شرعيا ولا عقليا من اثباته ، الدوانى ج ٢ ص ٢٦٢ ، أما الروحانى المحض الذى معناه على ما يرى الفلاسفة رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات والتبرى عما ابتليت به من الظلمات الهيولانية ففى الآيات والاحاديث اشارة اليه ولكنه ليس منصوصا عليه . فلا يكفر منكزه . وهو مبنى على تجرد النفس الناطقة . ولكن جمهور المتكلمين أنكروه . وقالوا ليست هى الا الهيكل المحسوس . وقال حجة الاسلام أن المعاد الروحانى دلت عليه الدلائل العقلية ، والشرعية لم تنفنه ، فقلت بهما جمعا بين العقل والنقل . وقيل ان الكتب السماوية السابقة ناطقة بالروحانى كما ان القرآن ناطق بالجسمانى فوجب الايمان بهما كيفا . واذا رجعنا الى الوجدان نجد أن هناك شعورا عاما بحياة بعد هذه الحياة ، وذلك الشعور متحقق عند كل انسان لا فرق بين عالم وجاهل ، بين وحشى ومستأنس ، وباء وحاضر ، وقديم وحادث ، فلا بد أن هذا الشعور من الالهامات التى اختص بها نوع الانسان . كما أن العقول قد ألهمت والنفوس قد أشعرت أن هذه الحياة القصيرة الفانية ليست تنهى ما للانسان فى الوجود بل قادرة على أن تطبع فى الغرائز أن الانسان ينزع هذا الجسد كما ينزع الثوب عن البدن ثم يكون حيا باقيا فى طور آخر ، وان لم يدرك كنهه . وليس هذا الا الحشر الروحانى المحض الذى هو للروح وحدها . وأما حشر الاجساد فهو بالضرورة لا يكون الا مع الارواح ، المطيعى ص ٦٦ — ٦٧ ، القائلون بالمعاد الروحانى والجسمانى أرادوا الجمع بين الحكمة والشرعية . فقد دل العقل على أن سعادة الارواح بمعرفة الله ومحبهه ، وأن سعادة الاجسام فى ادراك المحسوسات والجمع بينهما فى هذه الحياة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه فى عالم القدس لا يمكنه الالتفات الى الذات الجسمانية والعكس بالعكس . فاذا ما فارقت الارواح قويت واذا أعيدت الى الابدان استطاعت الجمع بين الامرين ، الدوانى ج ٢ ص ٢٦٢ — ٢٦٤ .

الاول ليس موضوعا للتكليف ، ولا يرفضه الشرع رفض الحكماء لحشر الاجساد . يدل عليه العقل والشرع وتأييده بداهة الوجدان .

والحقيقة أن المعاد الروحاني يقوم على تصور ثنائي للعالم ، الحظ من شأن البدن والاعلاء من شأن النفس . وهى نظرية متطهرة للعالم ترى المادة شرا والروح خيرا مما يؤدي في اغلب الاحيان الى رد فعل عكسى . تصبح المادة خيرا والروح شرا كما هو الحال في المذاهب المادية أو تتحول الى نفاق ورياء عندما يعيش الانسان على مستوى المادة ويتظاهر بأنه يسلك على مستوى الروح . فطالما هناك ثنائية متعارضة لا يسلم الانسان : اما الوقوع في الخلط بينهما بدعوى التمييز ، فيعيش في مستوى المادة مغطيا نفسه بمظاهر الروح وهو النفاق أو تتسرب اليه المادة كلما أغرق في الروح وكأن الصورة لا تعيش الا بمضمون حتى ولو على نحو خفى . وكثيرا ما تنتهى تحليلات الروح الى وصف للمادة . والتصور الثنائي للعالم تصور طفولى للانسان قائم على ثنائية الخير والشر والثواب والعقاب في حين ان الانسان البالغ العاقل يعمل الخير لذاته ، ويتجنب الشر لذاته دون ما انتظار لثواب أو خوف من عقاب ، دون ما ترغيب أو تخويف . وهذا لا يمنع من حدوث ردود افعال للامال الحسنه او القبيحة في الدنيا ، في الحال او في المال تكون في رأى الناس جزاء أو عقابا ، وهى افعال متولدة في الطبيعة ومنتجة في التاريخ . والتصور الثنائي يقوم على الكراهية لا المحبة . فالآخر غير قادر على الوصول الى المعاد الروحاني مثل وصول الانا ، وهذا ما يعطى الانا نوعا من السرور والرضا عن الذات في مقابل عذاب الآخر واحباطه . لذلك منع الصوفية العذاب للآخرين عندما احبوا كل البشر . ومنهم من رغب فداء البشر كلهم بعذابه وحده ، ويصبح الانسان بطلا منقذا ، مركز العالم ، ومحور التاريخ . وفي الوقت نفسه يكون التصور اثنائى للعالم موقفا ماسوشيا يقوم على تعذيب البدن في سبيل اعلاء الروح ، وكلما عذب البدن درجة صعدت الروح درجة ، وكلما اشتد العذاب كما قويت الروح كيف ، وكلما اشتد العذاب كيفا تجلت الروح وجودا . فالالم البدنى لذة في سبيل سعادة أعظم هى رقى الروح .

والتصور الثنائى للانسان تصور تشاؤمى لانه يقوم على ان البدن شر والروح خير ، وان هذا العالم ميؤوس منه وان لا أمل فيه ، وان الرجاء كله خارج العالم ، في العالم الآخر . يقوم باليأس من انقاذ العالم ثم يعوض هذا اليأس في انقاذ الروح . لذلك يظهر هذا التصور الثنائى للعالم في لحظات الضعف والهزيمة عندما يتحدد الانسان بالجزء الفانى ، ويعشق الجزء الخالد تعويضاً له عن الهزيمة او عندما يتحد القاهر بالجزء الخالد ويفعل في المقهور الذى اتحد مع الجزء الفانى ما يشاء . ثم يود المقهور أن يصبح قاهراً كي يحول القاهر الى مقهور بالفعل . يعبر اذن هذا التصور الثنائى عن جدل الهزيمة والنصر ، ويكشف عن أن الحياة معركة ولكنه يجعلها مشخصة فردية خارج العالم من أجل انقاذه ! والتصور الثنائى للعالم تصور « رأسالى » يقوم على المنافسة والمصارعة الى الكسب ، يعوض الخسارة الى مكسب وبأسرع الطرق ، لا عن طريق النزول الى الاسواق بل عن طريق المضاربة والمراهنة واحتوائها من اعلى . ففهم قوانين اللعبة مقدمة لاحتوائها وكان اللاعب الكبير يترك اللاعبين الصغار يتنافسون على الفتات وهو يتمتع بالقسط الاكبر ويمتلك القسط الاعظم . يتعامل الصغار مع « الصرف » في حين يتعامل الكبير مع « الاوراق البنكية » . واذا كان الصغار فقراء فالخوف على الاغنياء ان تكون اوراقهم المالية غير مغطاة او ان تكون شيكاتهم بلا رصيد . وأخيراً التصور الثنائى للعالم تصور طبقي يقوم على افتراض طبقات في العالم الآخر يتميز الانسان باعلاها عن غيره ، وتنقل المنافسة من الارض الى السماء ، ومن الدنيا الى الآخرة . فالصعود دائماً الى أعلى وعلى درجات دون أن يكون هناك هبوط . ويتربع على القمة الفرد الاقوى والاغنى والاكمل وكان التصور الثنائى للعالم ينتهى الى تصور فردى خالص ، انقاداً للذات على حساب الآخرين .

وكرر فعل على هذا التصور الثنائى سواء في المعاد الجسماني أو المعاد الروحاني أصبح الخلود للنفس الكلية المتحددة بالذات وليس للنفس الفردية . لا يتحقق الخلود بتشخيص الرغبات بل يتحقق بالفعل

من خلال الزمان بالنشاط والجهد وذلك بتحقيق الانسان وغايته في الحياة ، ويتحوله الى تاريخ وحضارة . ويمكن للانسان أن يخلد نفسه من خلال حياته بنشاطه وفعله وعمله عندهما ينتج فكرا ويترك أثرا . وبالتالي يتحول وجوده الزماني الى وجود حضارى كما يفعل الفلاسفة والشعراء والثوار والشهداء . ليس الخلود واقعة يمكن الحصول عليها أو لا يمكن لكل فرد ، بل هى عملية تخليد ، امكانية محضة مشروطة بجهد الانسان وفعله وكل قادر على الخلق والتأثير . فالمعاد ليس جسمانيا أو روحانيا بل المعاد انساني خالص تكشف عنه رغبة الانسان في مقاومة الموت واستمرار الحياة عن طريق أفعاله في الدنيا وآثاره في الناس . فيتحول وجوده الفردى الى وجود جماعى ، ويخلد الفرد في الجماعة ، ويبقى في الامة (٢٤٢) .

ثامنا : علامات الساعة .

وبعد اثبات امكانية المعاد يبدأ البحث في توقيته وساعة حدوثه . وقبل حدوثه يمكن معرفة ذلك بعلامات . فعلامات الساعة هى ايزان بقرب حدوث المعاد ونهاية الزمان وانقضاء الاعمار ، وانتهاء رحلة الحياة وأنه لم يعد هناك مجال للتكليف أو الاستحقاق أو الاختيار . فإذا ما انتفت الغاية جاءت النهاية . وهى موجودة قبل ظهور الانبياء والاعلان عن النبى أو قدومه . يخلو أصل الوحي منها ولكنها موجودة في الاحاديث التى تعتمد على الخيال الشعبى والتى تنبئ بحوادث آخر الزمان كما هو معروف في كل الاخرويات تعويضا عن هموم الناس وتفريجا لكرهم وتوسيعا لخيالهم اذا ما ضاق العقل ، واتجاهها نحو المستقبل الافضل اذا ما استعصى الحاضر وتآزمت أحواله . كما أنها تكثر للغاية في العقائد المتأخرة وتستمد من كتب التفسير والتاريخ

(٢٤٢) مذهب أرسطاطاليس واتباعه أن النفوس البشرية متحدة بالنوع ، المحصل ص ١٦٥ وقد تركنا هذا الموضوع لمكانه في « من النقل الى الابداع » ، محاولة لاعادة بناء علوم الحكمة .

والسير حيث يزداد الخلق الشعبى ، وتكثر صور المعاد والاحاديث الاخرية الضعيفة (٢٤٣) . وهناك نماذج عديدة منها فى الديانات المحيطة والمعروفة فى البيئة الحضارية والتي يمكن دراستها فى الاساطير المقارنة وفى علم التاريخ المقارن للاديان . وهى علامات لا يمكن تجربتها أو التحقق من صدقها لا عقلا ولا تجربة لأنها لم تحدث بعد ، ولم يرها أحد . وبالتالي يكون السؤال : هل هى علامات حسية تقع بالفعل أما أنها دلالات ومعان لتجارب ووقائع حاضرة يستطيع بها الانسان أن يتخيل المستقبل وأن يطمئن عليه كلما ازداد قلقا على حاضره ؟ فالانسان يتخيل مستقبله بناء على حاضره ثم يشخصه وكأن سيحدث بالفعل فى وقائع مستقبله فى آخر الزمان . وكلما قوى المعنى وعمقت الدلالة زاد تشخيصها كوقائع واثباتها كحوادث .

ولا يهم عدد العلامات أو حجمها . فقد تكون خمسا أو عشرة أى خمسة مضروبة فى اثنين . ربما يكون للعدد خمسة معنى رمزى ولضربه فى اثنين دلالة رمزية أخرى . أما قسمتها من حيث الحجم خمسة كبرى وخمسة صغرى فأنها تدل فقط على التقابل فى الصور بين الاكبر والصغير طبقا لدرجة حضور المعنى وعمقه فى الشعور . ومع ذلك يمكن تصنيف العلامات الى ثلاثة أنواع : الاول يتعلق بالصراع بين الخير والشر ، والثانى خاص بقوانين الطبيعة ، والثالث يسير الى نهاية التكليف .

١ — الصراع بين الخير والشر •

وتشير اول مجموعة من العلامات الى الصراع بين الخير والشر • ظهور الشر وسيادته ثم تغلب الخير عليه فى النهاية وتشمل :

١ — ظهور المسيح الدجال • والمسيح الدجال انسان من بنى آدم وليس شيطانا وكان الانسان سيطنفى فى الارض حتى يفسد كل شىء • وهو

كافر لا أهل في إيمانه ، مجبر على الكفر لا اختيار عنده بينه وبين الإيمان وبالتالي يكون شرا مطلقا . يدعى الألوهية أى يخلط بين المستويات ويقضى على الخالص ، وينكر الخير الأعم (٢٤٤) . يطوف بالدنيا كلها بثا للفساد الشامل وعملا للخراب . سمي مسيحا لمسحه الأرض يوم أحد أربعين يوما . فهو مرتبط بالشر ، بهزيمة أحد وسياحته في الأرض تأييدا للكفيسار . وقد يكون سبب التسمية أنه ممسوح العين اليسرى ، وفي

(٢٤٤) خروج المسيح الدجال وهو من بنى آدم ، كافر ، يدعى الألوهية ، يطوف بالدنيا ، الدردير ص ٧٤ — ٧٨ ، شرح الخريدة ، ص ٦١ ، الإبانة ص ١١ ، مقالات ج ١ ص ٣٢٣ ، ظهوره بمكث في الأرض أربعين يوما ، ائحسون ، ص ٨٦ — ٨٧ ، الفرق ص ٢٨٢ ، النسفية ص ١٥٠ ، خروج المسيح الدجال لمسحه الأرض في أحد ، يسير مرة أربعين يوما وقيل لأنه ممسوح العين اليسرى . ووصفه بالدجال أى الكذاب للفرق بينه وبين المسيح عيسى بن مريم ، ويسمى المسيح لمسحه الأرض وسياحته فيها . وقيل لأنه ما مسح على ذى عاهة الأبرء باذن الله . وقيل لأنه ممسوح البركة ، شرح الخريدة ص ٦١ ، ظهور الدجال للناس من أرض المشرق بخراسان . واسمه صاف ، وكنيته أبو يوسف ، يهودى ، مسيح عينه ، لم تخلق له العين واحدة ، والآخرى عليها أصفرة جاد قريبة من العمى ، مكتوب بين عينيه كافر ، يقرؤه كل مؤمن . وقيل ، أعور العين ، كثير الشعر ، معه جنة ونار يسيران معه . وكذلك تسير معه الإنهار ، ويأمر السماء فتطمر ، والأرض فتنبث ، ويأمر الأرض فتخرج كنوزها ، تسير معه ، ويدعو رجلا جميلا وهو الخضر ، فيقول له : أنا رب العالمين فيقول له : كذبت يا دجال ! رب العالمين رب السموات والأرض فيضربه بسيفه فيشققه نصفين . ثم يقول له قم فيحيا بقدرة الله . ويكذبه ويقول له لا تقدر أن تفعل شيئا فلم يستطيع أن يفعل شيئا . وله حمار أعور ما بين أذنيه أربعون ذراعا وبين خطواته ميل . والدجال من الدجل وهو التغطية لأنه يغطى الحق بالباطل . فتنه أعظم الفتن ، استعاذ منه الرسول . ومن فتنه أن يقول للشخص : أجىء لك أبويك يشهدان أنى ربك وتؤمن بى فيتمثل الشيطان بصورة الابوين ، ويقولان له ابعث يا بنى فانه ربك . فمن ثبته الله على الإيمان لا يضره شيئا . يطوف الدنيا الأمانة والمدينة وبيت المقدس وجبل الطور فتطرده الملائكة عنها . واختلف في قدر مكوثه ، والراجع لا يعلمه الا الله . وله جساسة أى دابة تجس الأخبار له . وهو موجود مسلسل بحديد في يديه ورجليه في جزيرة . وقد مر تميم على تلك الجزيرة وسأله الدجال عن النبى هل خرج ؟ فقال تميم نعم ثم لما رجع أخبر تميم الرسول ، العقباوى ص ٧٤ — ٧٥ .

التصورات الشعبية ممسوح العين كربه وشرير ، والعين اليسرى تشير أيضا الى الشر والقبح أكثر مما تشير العين اليمنى . على عكس تسمية المسيح عيسى بن مريم الذى يسبح فى الارض دون ما علاقة بأحد أو لانه يمسخ كل ذى عاهة فيبرأ أو لانه ممسوح بالبركة والخير طبقا لرصيد الصور المستمد من البيئة الدينية المحلية مثل مسح السيد المسيح على ذوى العاهات لأجراء المعجزات أو دهن ماريما المجدلية له بالزيت ومسحها له بالعطور . وربما تتحدد المدة التى يظهر فيها المسيح الدجال بأربعين يوما أسوة بعودة المسيح الحق أربعين يوما الى الارض بعد البعث لتعليم التلاميذ على ما هو معروف فى الدين المسيحى . وقد تشير الايام الاربعون الى بعض مظاهر الحزن وطقوس العزاء فى الديانة المصرية القديمة وهى فترة الحزن قبل بداية تحلل جسد الميت وبروز عظام الوجه وتشققه . وقد تنفصل الصورة أكثر فأكثر طبقا لابداعات الخيال الشعبى . بل تتحول الواقعة الى قصة بها حوار بين الشر والخير ، بين المسيح الدجال والسيد المسيح أو من ينوب عنه مثل الخضر . تتحول الواقعة الى حدث درامى كامل . فيتحدد المكان فى أرض المشرق بخراسان ، ربما لبعدها أو لغزوات التتر والمغول أو لعدم عروبتهما أو لعجمة لسانها . واسمه صاف وهى تسمية عن طريق القلب ، وتسمية الشئ بضده امعانا فى ابراز الصفة عن طريق التقابل . وكنيته أبو يوسف أي أن له اسما مشهورا ربما اشارة الى أبى يوسف الثقفى الحجاج ، قاطع الرؤوس . ودينه اليهودية ، تعبيرا عن عداء اليهودية بالرغم من أن اليهودية دين من عند الله وأحد مراحل الوحي . وقد يكون أعور وليس ممسوح العين اليسرى . والاعور أكثر قبحا من المبصر أو ممسوح أحد العينين . فالقرصان أعور . والقائد الاسرائيلى بالنسبة للعرب أعور . والعين الاخرى لم تسلم من بقعة صفراء تجعله أعور بعين وأقرب الى العمى بالعين الاخرى . ومكتوب بين العين العمراء والعين العمياء كافر ! وكأن الجبين سبورة أو قرطاس ! وبأى لون تكون الكتابة وبأية لغة وما حجمها ؟ وماذا عن المؤمن الذى لا يعرف القراءة أو اللفظة أو المؤمن الاعمى ؟ كثر الشعر

مثل الحيوان ولبس ألبس مثل الغلام . وبعد الوصف الجسدى المظهرى له تبدأ الصحبة . معه جنة ونار يسيران معه وكأنهما شخصان ، الخير على اليمين والشر على اليسار . وكذلك تسير معه الانهار دون تحديد من الخلف أو الامام وهى الى الامام أقرب . ومع أن الجنة تجرى أيضا من تحتها الانهار الا أنها فيما يبدو جداول رقيقة لتصوير الرياض وحدائق القصور الاندلسية . بل يأمر السماء فتطر والارض فتنبث مما يدل على قدرته الفائقة على صنع الخير ، مطر السماء ونبتات الارض . يأمر الارض فتخرج كنوزها فتسير معه رمزا للفنى وأموال الذهب الاسود . وبالتالي فهو قادر على أن يفعل المعجزات مثل الانبياء . ثم يبدأ الحوار وتظهر شخصية أخرى فيتحول الحديث الى قصة . يظهر الخضر رجلا جميلا فى مقابل بشاعة الدجال . والخضر صورة النقاء الصوفى والتأويل الرمضى والفعل المستقبلى . يستمر الدجال فى الغواية ، غواية خضر وكأنه استتار لفتان القبر وامتحان الراحة الاخيرة . ولا يسأل الدجال بل يبدأ بالاقرار الخاطيء ولا يطلب من المسؤول الا اقرارا على اقرار . ولكن الخضر يكشف كذب الدجال ويلعنه ويقر بالله رب العالمين ويتحول من ملاك طاهر الى ضارب بالسيف يشق الدجال نصفين . ثم يأمره بالقيام فيحيا الدجال بقدرة الله من جديد كى يعلن الخضر من جديد عجزه عن فعل أى شئ ويتحول المسؤول الى سائل والممتحن الى ممتحن ، وبالتالي يحول الخضر السؤال النظرى عن الله الى تحد عملى بالقدرة كما هو الحال فى اعجاز القرآن وتحدى القدرة الانسانية به . ثم ينتقل الحوار الى وصف الركب . فاذا كان لجبريل براق بجناحين فللدجال حمار أعور مثل صاحبه . واذا كان ما بين اذنيه أربعون ذراعا فما بالك برأسه وجسده وقدماه وذيله وما بالناس بصاحبه ! واذا كانت خطواته ميلا فما بالناس بسرعه ! وكيف بهذه الضخامة يحدث الحوار مع الخضر ، ويشقه الخضر نصفين وبأى سيف يتم الشق ان لم يكن الخضر عملاقا مثله والسيف أشبه بقوس قزح فى السماء ؟ مهمة الخيال الشعبى التصوير عن طريق التضخيم حتى يحدث التأثير . وتتدخل التعريفات اللغوية وسط الواقعة الدرامية . فالدجال من الدجل أى التفتية لانه يغطى الحق بالباطل . ثم تستمر القصة بحوار آخر

وتأكيدا على انها فتنة بل واعظم الفتن بغية للتخيم يستعاذ فيها كما فعل الرسول حتى تثبت صحتها . وينشأ الحوار الآخر من اجل الاقتناع . فيحضر الدجال الشيطان في صورة الابوين ليشهدا شهادة زور عن خوف او تدليس على أن الدجال هو الرب الذى يؤمن به . وتحتوى شهادتهما على التحذير المقنع من أنه الرب ولكن عليه أن يتبعد لا أن يقترب . وفى هذا الامتحان يتدخل علم الاشعرية بأن من ثبته الله على الايمان من بنجاح ولم يضر شيئا دون قانون الاستحقاق على الاعمال . ويسوح الدجال فى كل الارض الا الامكن المقدسة فيها : مكة والمدينة والقدس والطور ، الامكن المقدسة فى الوحي فى مراحل الثلاث اذ تحرسها الملائكة وتطرد الدجال عنها وكأن الملائكة فى مساعدة الانسان ، تعينه على الخير وتمنع عنه الشر . ثم يظهر عامل الزمان دون تحديد بأربعين يوما نظرا لاختلاف الناس فيه فلا يعلم الزمان الا الله . وكان الحوار لم يكف الدجال اذ أن له جسارة اى دابة تجس الاخبار له وتجمع المعلومات حتى يكون على بينة من امره . وبغية فى اعطاء بعض الامل بعد اليأس ، والتشجيع بعد الاحباط ، والترغيب بعد الترهيب ، يظهر الدجال مسلسلا بحديد فى يديه ورجليه فى جزيرة ! وكيف يسير ويركب ويطوف وهو فى هذه الحالة ؟ واى سلاسل تقوى على من ينزل الامطار ويفجر الارض وينبت الزرع ؟ ولتأكيد واقعة الحبس يهر شاهد عيان موجود بالفعل وشخص تاريخى معروف باسمه ويسأل الدجال عن النبى لابراز التناقض بين موضوع السؤال والشخص المسؤول . ثم يرجع السائل ليخبر النبى بما حدث !

ب - نزول المسيح عيسى بن مريم . ينزل المسيح عيسى بن مريم فيقتل الدجال انتصارا للخير على الشر . وأحيانا يظهر المهدي مع المسيح فى رواية واحدة يؤديان الدور نفسه بالنسبة للمسيح الدجال . يظهر المهدي أولا فيحاصره المسيح الدجال ثم يأتى المسيح عيسى بن مريم ليخلص المهدي ، مما يدل على وجود علاقة بين المخلصية المسيحية والمهدية اى بين الاسطورة النموذج والاسطورة المحلية . وقد بظهر المهدي وحده كأحدى علامات الساعة فتصبح الاسطورة واقعا تتدخل

فيه التحديدات المكانية والزمانية وتحديدات أخرى عقائدية لضبط الرواية وجعلها وكأنها حدث تاريخي مستقبلي واقع بالفعل . فقبل موت عيسى بعد نزوله عند قيام الساعة تتوحد الملل في الاسلام الحنيف اعلانا لنهاية النبوة واكتمال الوحى وتحقيق الواقع وتطابق الفكر مع التاريخ . وقد يكون الزمان هو وقت طلوع الشمس . ويبقى المسيح في الارض أربعين سنة أو سبعين سنة أو سبع سنين . ويمكن التوفيق بين الرايين باعتبار الاربعين سنة مدة مكثه قبل الرفع ، فان رفع وله ثلاث وثلاثون سنة يكون مجموع سنوات مكثه قد ناهز السبعين . وقد يكون العدد أربعون والعدد سبعون أعدادا رمزية أو نمطية . فهناك العلماء السبعون الذين ترجموا التوراة الى اليونانية (السبثانت) ، وهناك السبعون تلميذا وهى الدائرة الاوسع بعد الدائرة الاضيق دائرة الحواريين الاثنى عشر . وهناك العدد سبعة كعدد رمزى كونى فى السموات السبع والارضين السبع والايام السبع . وقد علم المسيح التلاميذ أربعين يوما بعد البعث وقبل الرفع الثانى . وفى مصر القديمة يكتمل الحزن فى الاربعين . وقد يتحدد زمان النزول بصلاة الصبح بداية الزمان وقت طلوع الشمس وبكارة اليوم . وقد يكون الزمان شعوريا خالصا . فاذا مكث المسيح أربعين ليلة يسبح فى الارض فان اليوم من ايامه يكون كالسنة أو كالشهر أو يكون اليوم كالجمعة . وقد تكون سائر الايام كأيامنا . أما بالنسبة للتحديدات المكانية فان المهدي يظهر أولا فى الحرمين الشريفين ثم يأتى الى بيت المقدس فيحاصره الدجال ثم ينزل المسيح عيسى بن مريم من المغارة الشرقية من دمشق الشام ويقتل الدجال وهى أماكن مقدسة فى الحجاز وفى الشام ، ولا تقتل دمشق قدسية عن القدس . والمنارة من الشرق وليس من الغرب ، فالشرق أكثر قدسية من الغرب . وقد ينزل عيسى من السماء ، فالسماء أكثر شرفا من الارض وعلى هذا النحو ينتقل الصراع السياسى الى رموز جغرافية ، الحجاز والشام معا فى مواجهة بغداد والعراق . ويدفن المهدي بين النبى والصادق أو بين الشيخين أى فى مكان شريف . كما يدفن المسيح بعد ان يصلى عليه المسلمون فى روضة محمد لانه خلق من الارض بعد نفخ جبريل فى طوقها . وقد ينزل المسيح من السماء الثانية التى يسسبح فيها الله وهى أقرب

الى الارض ساعة النزول من السماء السابعة . وفي وقت النزول نقوم
 الملائكة بأبواب مكة والمدينة ، ويفر الناس الى جبل الدخان بالشام .
 غيأتهم المسيح الدجال ويحاصرهم ، وكان العذاب والخلاص بالشام !
 قد يكشف ذلك عن الصراع بين الحجاز والشام أو كنوع جديد من
 المعراج من الحجاز الى الشام . ومع هذه التحديدات الزمانية والمكانية
 يظهر البطل المسيح عيسى بن مريم . فيقتل المسيح الدجال بضربة واحدة
 فيقتله في الحال فيذوب كالبحر في الماء . ينزل المسيح من السماء الثانية
 حيث كان يسبح الله أى أنه هو الخير المطلق . لا يأكل ولا يشرب لان
 الطعام والشراب من مظاهر النقص . ينزل واضمأ يديه على أجنحة
 الملائكة ، طائرا مثلهم دون ركوب ، جسد على جسد ، لباسا ثوبيين
 مصبوغين بورس ثم بزعفران دلالة على الزركشة والرائحة العطرة . يكرس
 الصليب الذى هو رمز لتحريف عقائد الناس فيه ، ويقتل الخنزير رمز
 تحريف شريعته ، ويترك الجزية رمزا للسماحة والغفران . يتزوج من
 امرأة من حزام ، وهى قبيلة باليمن رمزا لتحريف شريعته من الزواج الى
 الرهينة . ويولد له ولدان ، موسى ومحمد أى أن الانبياء من نسل واحد ،
 ولا ينزل عليه جبريل بشرع جديد لان شريعة الاسلام آخر الشرائع .
 ثم يجتمع المسيح بالمهدى وقد اقيمت الصلاة فيشير المهدى الى عيسى
 المسيح دلالة على اقتداء المسيح بالرسول لما كان المهدى نائبا عنه .
 ويتضح فى الرواية أثر التصور الشيعى فى نيابة الامام عن الرسول
 وأفضلية الامام على النبى . ولا ينزل المسيح الا بعد أن ينقضى التكليف
 فى الارض فلا يبقى فيها مكلف واحد ، وبالتالي لا امتحان ولا اختبار
 ولا حرية ولا عقل . والحكمة فى نزوله الرد على اليهود والزاعمين قتلهم
 له . فالرواية تذكر تعليل النزول وينضح فيها الجدل مع اليهود .
 فالاسلام والمسيحية معا فى كفة واليهودية فى كفة أخرى . وفى نهاية
 زمانه يكون رخاء كثير وتكون بركة حتى لتكاد تكفى رمانة واحدة جماعة
 كثيرة كما كان الحال ايام معجزاته فى تكثير السمك والخبز والماء .
 ويعم الامن فترعى الغنم مع الذئب وتلعب الصبيان بالحيات حيث لا شر
 ولا عدوان . وتتعرف الطبيعة على المسيح الدجال وعلى المسيح بن مريم .
 ويتكلم الشجر ، وينادى الحجر . وبصرف النظر عن الترتيب الزمني

والتحديد المكانى وظهور البطل وتحقيق انعماله واحوال عصره فان الرواية كلها انما تعبر عن رغبة فى الخلاص فى المستقبل وانتصار الخير على الشر أسوة بما كان فى الديانات السابقة وكان يصعب أن يأتى محمد ليقوم بدور المخلص فى نهاية الزمان لان محمدا يقوم بذلك فى الدنيا . ولكن أعطيت الوظيفة للمسيح ، فهى وظيفته التقليدية ، ويشاركة فيها الامام تعبيرا عن الجماعة المضطهدة وأملها فى انتصار الخير على الشر ، وغلبة الحق على الباطل ، وسيادة العدل على الظلم . وينزل المسيح الدجال وليس موسى الدجال أو محمد الدجال لانه فى مقابل المسيح عيسى بن مريم كخير مطلق هناك المسيح الدجال كشر مطلق . أما محمد وموسى فانها قادران على الانتصار بنفسيهما عن طريق الفعل ، انتصار محمد على قومه ، وانتصار موسى على فرعون (٢٤٥) .

(٢٤٥) نزول المسيح عيسى بن مريم ويقتل الدجال ، الدردير ص ٧٤ — الدردير ص ٧٤ — ٧٨ ، شرح الخريدة ص ٦١ ، الحصون ص ٨٦ — ٨٧ ، النسفية ص ١٥٠ ، قبل موت عيسى ، بعد نزوله عند قيام الساعة تصير الملل واحدة وهى ملة الاسلام الحنيفية . وفى رواية قبل طلوع الشمس على البقية . وترتيب القضية أن المهدي يظهر أولا فى الحرمين الشريفين ثم يأتى بيت المقدس فيأتى الدجال ويحصره فى ذلك الحال فينزل عيسى من المنار الشرقية فى دمشق الشام ويحجى الى قتال الدجال فيقتله بضربة فى الحال فانه يذوب كالمح فى الماء عند نزول عيسى من السماء . فيجتمع بالمهدي وقد أقيمت الصلاة فيشير المهدي لعيسى بالتقدم فيمتنع معللا بأن هذه الصلاة أقيمت لك فانت أولى بأن تكون الامام فى هذا المقام ، ويقتدى به ليظهر متابعتة لنبينا . وقد ورد أنه يبقى فى الارض أربعين سنة ثم يموت ويصلى عليه المسلمون ويدفنونه . وروى أنه يدفن بين النبی والصديق أو بين الشيخين . وفى رواية أنه يمكث سبع سنين وهو الاصح . والمراد بالاربعين مدة مكثه قبل الرفع وبعده فانه رفع وله ٣٣ سنة . وفى شرح العقائد أن الاصح أن عيسى يصلى بالناس ويؤمهم ويقتدى به المهدي لانه أفضل وامامته أولى ، شرح الفقه ص ٢٠١ — ١٠٢ ، نزول المسيح من السماء الثانية التى يسبح فيها الله ، وليس فيها مكلفا ، ولا يأكل ولا يشرب . ينزل واضعا يديه على أجنحة الملائكة ، لابساً ثوبين مصبوغين بورس ثم بزعران . يكسر الصليب ، ويقتل الخنزير ، ويترك الجزية . ووقت نزوله صلاة الصبح . يصلى به المهدي اماما . والحكمة فى نزوله الرد على اليهود والزاعمين قتلهم له . ويموت

ج — حرب ياجوج ومأجوج . وما ان تنتهى تنتهى العلامتان الاوليتان ، خروج المسيح الدجال ثم نزول المسيح عيسى بن مريم لقتله تاتى العلامة الثالثة وهى « ياجوج ومأجوج » . فماذا يعنى الاسمان ؟ هل هما اسمان عريان أم أعجيبان ؟ هل يعبران عن حدث تاريخى مستقبلى مثل القتال بين قبيلتين أم معسكرين أم مجرد صورتين للخير والشر ؟ ولكن لا توجد اشارة واضحة على أن أحدهما خير والآخر شر بل كلاهما شر ، يقاتل بعضهما بعضا وكان الشر يدمر نفسه وينتهى بالصراع بين الاشرار . وقيل انهما من ذرية يافت بن نوح أى من ذرية الانسان الشرير ، رمز الشر وأصله . وقيل أنهما من الترك وكان صورة الترك هى الهرج والمرج

بعد نزوله ومكثه مدة ، ويصلى عليه المسلمون ، ويدفن فى الارض فى روضة محمد لانه خلق فى الارض اذ هو من مريم بلا أب ، نفخ جبريل فى طوقها وحملت منه ساعتها ووضعته كما فى القرآن . وفى زمانه الرخاء الكثير والبركة حتى تكفى الرمانة الجماعة ويحصل الامن فترعى الغنم مع الذئب ، وتلعب الصبيان بالحيات . ومدة مكثه اربعون سنة او سبع . سمي المسيح لانه مهسوح القدمين او لانه ما مسح على آية عاهة الا برىء منها . وبعد نزوله يتزوج امرأة من حزام ، قبيلة باليمن ، ويولد له ولدان ، موسى ومحمد . وينزل عليه جبريل ليس بشرع جديد لان شرع محمد لا ينسخ بغيره . وكان يقول « والله انكم لن تنالوا ما تطلبون الا بترك ما تشتهون » . ولذا قبل شهوة العاقل وراء فكرته . فاذا عرضت له شهوة سبقتها الفكرة أى فكرته فى العواقب ، وفكرة الاحمق وراء شهوته يبادر الى الشهوات غير متفكر فيها تجره من الآفات . فاذا وقف يوم عسرس الديوان تبين له الربح من الخسران ، العقباوى ص ٧٥ — ٧٦ ، نزول المسيح عيسى بن مريم من السماء وقتله المسيح الدجال . ينزل ابن مريم فى خفة من الدين وأدباء من العلم ، أربعين ليلة يسبح فى الارض . اليوم كالسنة ، واليوم كالشهر ، واليوم كالجمعة ، وسائر الايام كأيامكم . أقامت الملائكة بآبواب مكة والمدينة ، ومعه جبال من خبز . . . تتبعه الشياطين . . . يفر الناس الى جبل الدخان بالشام فياتيهم فيحاصروهم . . . حين يراه الكذاب فينخاع أى يذوب . . . ينادى عليه الشجر والحجر يا روح الله . هذا يهودى فلا يترك من كان يتبعه أحد الا قتله ، شرح الخريدة ص ٦١ — ٦٢ ، نزول عيسى من السماء أمر جائز عقلا مثل صعوده الى السماء عندها أرادت اليهود قتله . يصعد وينزل بواسطة الملائكة ، ويحفظ الله حياته من جميع ما يتوهم المتوهمون مثل صعود كرة الهواء ، الحصون ص ٩٥ .

والحرب والقتال كما كان الحال مع غارات التتار والمغول . ويدل ذلك على الوضع المتأخر للرواية بعد هجمات الشرق على العالم الاسلامى ، وبالإضافة الى تحديد هوية الاسمين تأتى التحديدات الزمانية والمكانية كالعادة . فالزمان هو زمن عيسى ومحمد فى آن واحد فالرواية لا تعتنى بالترتيب الزمانى للحدث التاريخى بل يكفىها وقوع الحدث فى الزمان المتصل وليس فى الزمان المنفصل . فيطوف يأجوج ومأجوج فى زمن عيسى وأمة محمد فوق رؤوس الجبال . هل تستمر الحرب بينهما سبعمائة عام حتى يمكن الجمع بين عيسى ومحمد فى زمن واحد ؟ ولماذا تهرب أمة محمد فوق رؤوس الجبال وتكتفى بالدعاء عليهما بلا حرب « يا خنى اللطاف نجنا مما نخاف » ؟ وهل هذه هى صورة الاسلام المجاهد والامة الجاهدة فى حين يأتى خلاصها على يد المسيح ؟ وهنا يظهر المسيح فى ثلاث علامات من خمس مما يدل على أثر النصرانية فى تصور العقائد لعلامات الساعة . ولماذا تصعد أمة الاسلام فوق رؤوس الجبال وهى تعلم أنها لم تعصم ابن نوح من الطوفان ؟ أم أن المسلمين يستعدون لنوع من حرب الصواريخ والفضاء ؟ (٢٤٦) وقد تزداد تفصيلات يأجوج ومأجوج من حيث الشكل والحجم . فهم مختلفون فى الصفة منهم من طوله مساو لعرضه حرصا على التناسق الكمى فى الحجم وان كان عدم تناسق فى الشكل والا كان الانسان مربعا ! ومنهم من يفرش احدى اذنيه ويلتحف بالآخرى كتعبير عن كبر الاذنين وعدم الاحتياج الى موضوع خارجى من أسفلها كى ينام عليه أو من أعلاها يلتحف به . هو لحم متصل ، ذات وموضوع . لهم أضراس كالسباع ومخالب فى

(٢٤٦) خروج يأجوج ومأجوج ، وهما قبيلتان من ذرية يافت بن نوح يطوفون بالارض زمن عيسى وأمة محمد فى رؤوس الجبال يدعون الله عليهم فيموتون جميعا . ينزل عيسى ومن معه ، الدردير ص ٧٤ — ٧٨ ، شرح الخريدة ص ٦١ ، الحصون ص ٨٦ — ٨٧ ، النسفية ص ١٥٠ ، وقيل يأجوج من الترك ومأجوج من الجبل ، وهما اسمان أعجبيان وقيل عريبيان ، الاسفراينى ص ١٥٠ ، يهلكهم الله اجمعين ببركة دعائه عليهم ثم يموت المؤمنون ، شرح الفقه ص ١٠١ — ١٠٢ .

اظافهم كالحبوانات تعبيرا عن الافتراس والنهش في اللحم والقطع بالمخالب . أولهم بالشام يشرب من طبرية وآخرهم بالعراق مما يدل على كبر حجمهم وضخامة عددهم يملأون الشام الكبرى . يقتلون أهل الدنيا جميعا ثم يتجهون لمقاتلة أهل السماء . يرمون جهة السماء بالنشاب فترجع ملطخة بدماء أهلها . ويضلهم الله استدراجا لهم وزيادة في صلافتهم وغرورهم وكأنها اسرائيل يمتد حطمها من الفرات الى النيل والى يصل طيرانها من المغرب الى كراتشى ! ثم يموتون جميعا بأفة في رقبتهم ، دود يخرج منها ، يموتون مرة واحدة لا فرادى وكأنه طاعون لا يبقى ولا يذر . ولا حاجة الى المسيح لخلص الدنيا من شرورهم . وهم جميعا كفار لا ايمان لهم (٢٤٧) . وقد تزداد التفصيلات أكثر فأكثر طبقا للمخيل الشعبي في واقع جغرافى مخالف . فبعد قتل المسيح عيسى بن مريم للمسيح الدجال يوحى الله اليه أنه قد أخرج عبادا له لا يدان لاحد بقتالهم وهو ما يعارض النداء الى الجهاد . ويأمر الله المسيح بأخذ عبادته المؤمنين الى الطور امانا وحرزا وكان المؤمنين جماعة طاهرة منعزلة صوفية يخشى عليها من الانقراض . ويبعث الله يأجوج ومأجوج من كل نسل وليس من نسل معين ، يسرعون في المشى تعبيرا عن الجذ والنشاط والحركة العسكرية وكأنهم من المظليين . يمر أولها على بحيرة طبرية فيشربون ماءها حتى تجف ، وهى بالشام طولها عشرة أميال ، تعبيرا عن الجيش العرمرم . ويمر آخرها فلا يجدون أثارا لماء ولكنهم لا يموتون من العطش . وذلك أيضا تعبيرا عن الفوضى وعدم النظام والانانية فلا يبقى أول الجيش ماء لآخره ، فالسابقون السابقون . ثم

(٢٤٧) هم مختلفون في الصفة . منهم من طوله مساو لعرضه ، ومنهم من يفرش احدى أذنيه يلتحف بالآخرى . لهم أضراس كالسباع ، ومخالب فى اظفارهم . أولهم بالشام فيشرب من طبرية ، بحر عظيم ، وآخرهم يكون بالعراق . ويقولون : قد قتلنا أهل الدنيا فلنقاتل أهل السماء . يرمون جهة السماء بالنشاب فترجع ملطخة وما يضلهم الله الا استدراجا . . . يموتون جميعا في وقت واحد بأفة في رقبتهم . وهو دود يخرج منها والجميع كفار ، العقباوى ص ٧٦ — ٧٧ .

يحاصرون عيسى وأصحابه ، ويحاصرون الحيوان وكأن رأس الثور عندهم تبلغ قيمته مائة دينار عندنا مما يدل على أنهم يحاصرون المؤمنين ويستولون على معائشهم . ولما كان عيسى وأصحابه لا يقدرّون عليهم مع أنه قدر على قتل المسيح الدجال فإنه يرغب إلى الله ويدعوه . فيرسل عليهم الله النصف في رقابهم فيصبحون خرسا ، ويموتون مرة واحدة . فإله يأتيهم من الرقاب وهى نقطة الضعف فى جسد الانسان. وحيث مقتل السيف . ثم يهبط عيسى وأصحابه الى الأرض فلا يجدون فيها شبرا واحدا موضع قدم لرحمتهم وكانهم قد عادوا الى الحياة من جديد . فيدعو المسيح عيسى بن مريم الله من جديد ويرجو النصر فيرسل الله طيرا كأعناق البخت فتحملهم وتطرحهم أرضا حيث شاء الله وكأنها طير كاسرات قادرة على هزيمة هذه الكائنات الوحشية ، فلا يفل الحديد الا الحديد . ثم يرسل الله مطرا لا يبقى ولا يذر ليفسل الأرض من آثار الدماء ويكنسها من مخلفات المعركة والإشلاء حتى يتركها بيضاء من غير سوء ثم يقول لها « انبتى ثمرك » فتعود الأرض مخضرة مثمرة كالعروس ! وتبدو المعركة هنا طبقا لنموذج عام الفيل والطيور الابابيل التى ترمى بحجارة من سجيل فتهزم جيش أبرهة وتنقذ الكعبة (٢٤٨) . وقد خرج يأجوج وهأجوج امما ، كل أمة اربعمئة ألف ، والعدد أربعون من الاعداد الرهزية فى الموت والحياة . ولا يموت الرجل منهم حتى يرى ألف عين تطوف بين

(٢٤٨) بعد قتل عيسى الدجال يوحى الله اليه اذ قد أخرجت عبادا الى لا يدان لأحد بقتالهم فحرز عبادى الى الطور . ويبعث الله يأجوج وهأجوج ، وهم من كل حد ينسلون اى من كل نشر يمشون مسرعين . فتتمر أوائلهم على بحيرة طبرية فيشربون ماءها وهى بالشام ، طولها عشرة أميال ، ويمر آخرهم فيقولون لقد كان بهذا أثر ماء . ويحاصرون عيسى وأصحابه حتى يكون رأس الثور لأحدهم خيرا من مائة دينار لأحدهم . فيرغب نبي الله وأصحابه الى اله . فيرسل عليهم النصف فى رقابهم فيصبحون خرسا كموت نفس واحدة . ثم يهبط نبي الله عيسى وأصحابه فى الأرض فلا يجدون فى الأرض موضع شبر الا ملأته زحمتهم . فيرغب الى الله نبي الله وأصحابه فيرسل طيرا كأعناق البخت فتحملهم وتطرحهم حيث شاء الله . ثم يرسل مطرا لا يمكن منه بيت مدر ولا دبر فيفسل الأرض حتى يتركها كالزلفة ثم يقال لها « انبتى ثمرك » الخريدة ص ٦٢ — ٦٣ .

يديه من صلبه فهو يتوالد ويتكاثر ولا يمكن المناوؤه . وهم من ولد آدم
 اى أنهم أنس لا جن ولا ملائكة . يسرون الى خراب الدنيا وكأن
 البشر يخربون عمرانهم بأيديهم . يشربون طبرية ودجلة والفرات حتى
 يأتون بيت المقدس . وتتداخل الروايات ، كل منها يزيد تفصلا . تدل
 على معركة فى الخيال بعد أن توقفت المعارك فى الواقع كما هو الحال
 فى « رؤيا يوحنا » عند النصارى . وتدل على عجز المؤمنين امام طغيان
 الكافرين . هل يأجوج ومأجوج هم الامويون فى مقابل آل البيت ؟ هل
 هى اسرائيل فى مقابل المسلمين اليوم ؟ وكيف يكون الامل فى النصر عن
 طريق الدعاء وتدخل الله بالدود فى الرقاب وامانة الاعداء وكأن
 معجزات المسيح لم تعد قادرة على انقاذ المخلص وكان جهاد المسلمين
 أصبح عاجزا عن نصره الحق والقضاء على الظلم (٢٤٩) . ويمكن ضبط
 الرواية بالرجوع الى أصل الوحى الذى يذكر يأجوج ومأجوج بصدد قصة
 ذى القرنين واقامة سد بينهما وبينه وانتصاره عليهم وليس عجزه
 أمامهم ، وهى حادثة فى الماضى وليست فى الحاضر تعيدها الرواية كعلامة من
 علامات الساعة . كما يمكن الرجوع الى علوم التاريخ والجغرافيا والآثار
 للبحث عن بقايا هذا السد وآثار هؤلاء القوم فى كل بقاع الارض والتحقق
 من مكان خروجهم فلعلها سيبيروا التى تغطيها الثلوج مع أن ذا القرنين
 أقام سدا بزر الحديد ونفخ فيه النار (٢٥٠) ! .

(٢٤٩) هى أمم . كل أمة أربعمئة ألف لا يموت الرجل حتى يرى
 ألف عين تطوف بين يديه من صلبه . وهم من ولد آدم . يسرون الى
 خراب الدنيا فيكون مقدمتهم بالشام وساقتهم بالعراق فيمرون بأنهار الدنيا
 فيشربون الفرات والدجلة وبحيرة طبرية حتى يأتون بيت المقدس فيقولون :
 لقد قتلنا أهل الدنيا فقاتلوا من فى السماء . فيرمون نشابهم الى السماء
 فيرد الله نشابهم محمرا دما . بعد قتل عيسى الدجال يخرج يأجوج ومأجوج
 فيقتلون من اتبع الدجال . ويخرج عيسى ومن معه فى رؤوس الجبال فيسلط
 الله عليهم داء فى أعناقهم فيموتون كهوت رجل واحد ، شرح الخريدة
 ص ٦٢ — ٦٣ .

(٢٥٠) هما أمتان عظيمتان ذكرا فى القرآن ، وأراد ذو القرنين سد

صحيح ان اصل الوحي قد أشار الى يأجوج ومأجوج مرتين ، مرة كحدث وقع في الماضي ومرة كحدث سيقع في المستقبل . ولكن الاولى لا تدل على عجز الناس امامهم بل تدل على قوة الحيلة وعظم المقاومة واقامة سد من الحديد المنصهر المغطى بالقطران الذي لم يستطع يأجوج ومأجوج اختراقه . فكيف بالقدرة في الماضي تتحول الى عجز في المستقبل ؟ ربما تدل العلامة على الفوضى وانتهاء النظام واختلاط الحابل بالنابل ، يموج البعض في البعض ويصبح البشر جميعا يأجوج ومأجوج (٢٥١) .

د - خروج الدابة . وهى ناقة من فصيل ناقة صالح لما عقرت ولم يدركها طالب هربت . ويدل ذلك على ان علامات الساعة قد تم تخيلها طبقا لمعجزات الانبياء وبالتالي يتحول الماضي الى مستقبل . ينفتح للناقة حجر وينطبق عليها انقاء للكرة وحفظا لها منهم . وتظل فيه الى وقت خروجها كي تنتقم منهم . وفي هذا الوقت تكون مسلحة بعصا موسى وخاتم سليمان وذلك لان عيسى ليس نبي الانتقام . تجلو وجه المؤمنين

عليهما طريق خروجهما من أرضهما بالسد حتى اذا جاء وعد ربه أى يوم القيامة . وهذا ضد علماء الجغرافيا الذين يدعون أنهم ساحوا في الارض ولم يعثروا على محل يأجوج ومأجوج فهم لم يسيحوا في كل بقاع الارض . وحاول الرازي تحديده بسيبيريا بثلوجها ، الحصون ص ٩٣ — ٩٥ ، وقد ذكرا في القرآن مرتين . الاولى في سورة الكهف « قالوا يا ذا القرنين ان يأجوج ومأجوج مفسدون في الارض فهل تجعل لك خرجا على ان تجعل بيننا وبينهم سدا . قال ما مكنى فيه ربي خير . فأعينوني بقوة أجمل بينكم وبينهم ردما . آتوني زبر الحديد حتى اذا ساوى بين الصدفين قال انفخوا حتى اذا جعله نارا قال آتوني افرغ عليه قطرا . فما استطاعوا ان يظهروه وما استطاعوا له نقبا » (١٨ : ٩٤ — ٩٧) ، والثانية في سورة الانبياء « حتى اذا فتحت يأجوج ومأجوج وهم من كل حدب ينسلون » (٢١ : ٩٦) .

(٢٥١) يذكر الفعل في سورة الكهف بعد آية واحدة من الآيات السابقة « وتركنا بعضهم يومئذ يموج في بعض . ونفخ في الصور فجمعناهم جميعا » (٢١ : ٩٩) .

بالعصى وتختتم على فم الكافر بالخاتم لا ينجو منها هارب . فالعصى هنا مصدر النور والطهارة لجلاء وجه المؤمنين والخاتم للطبع على فم الكافرين فيعرفون بالختم كائنه ماركة مسجلة . يصل ارتفاعها الى السحاب مما يدل على الضخامة والعظمة والعلو . ريشها جمع من كل حيوان وبالتالي فهي تمثل جنس الحيوان كله . كما جمع جسمها كل الحيوان . رأسها رأس ثور رمزا للضخامة ، وعينها عين خنزير رمزا للقبح ، وأذنها أذن فيل رمزا للضخامة والتدلى على نحو بأجوج وأجوج ، وقرنها قرن ايل رمزا للقوة والفتوة ، وهو الخريت . وعنقها عنق نعامة رمزا للطول ، وصدرها صدر أسد نظرا للضخامة والقوة ، ولونها لون نمر نظرا لجمال التخطيط بدلا من اللون الاجرب للأسد ، وخاصرتها خاصرة هر في التلوى والالتواء وخفة الحركة وسرعة الدوران . وذنبها ذنب كبش رمزا للضخامة والطراوة والليونة والتسامة ، وقوائمها قوائم بعير في الاتساق والارتفاع والنظم . بين كل مفصل اثنا عشر ذراعا حتى تقوى القوائم على حمل هذا الارتفاع الذي يصل الى السحاب . وكيف لدابة بمثل هذه الضخامة ان تجلو وجه المؤمن أو ان تطبع فم الكافر ويكونان أمامها مثل النملة أمام الفيل ؟ وهل أداء الوظيفة يحتاج الى مثل هذه الضخامة والتبذير في الامكانيات ؟ (٢٥٢) وللدابة ثلاث خروجات : الاولى بأقصى اليمين في جنوب الجزيرة العربية ويفشو ذكرها في البادية ولكن لا يدخل ذكرها مكة باعتبارها مكانا مقدسا محروسا . وبعد مدة تخرج مرة ثانية قريبة من مكة فيفشو ذكرها في البادية ومكة وكأنها في المرة الثانية تقترب أكثر فأكثر ويتسع نطاق أثرها . ثم تخرج مرة

(٢٥٢) خروج الدابة : فصيل ناقه صالح لما عقرت أمها ولا يدركها طالب هربت وانفتح لها حجر وانطبق عليها . وهي فيه الى وقت خروجها . معها عصي موسى وخاتم سليمان . فتجلو وجه المؤمنين بالعصى وتختتم على فم الكافر بالخاتم ، ولا ينجو منها هارب . ارتفاعها الى العلو يصل السحاب ، ريشها قد جمع من كل حيوان . رأسها رأس ثور ، وعنقها عنق نعامة ، وصدرها صدر أسد ، ولونها لون نمر ، وخاصرتها خاصرة هر وذنبها ذنب كبش ، وقوائمها قوائم بعير ، بين كل مفصل ومفصل اثنا عشر ذراعا ، العقباوى ص ٧٧ — ٧٨ .

ثلاثة وفيها عيسى بن مريم . وبالتالي يصبح المسيح عاملا مشتركا في العلامات الاربع الخاصة بصراع الخير والشر . يطوف المسيح بالبيت ومعه المسلمون اذ تهتز الارض تحتهم ، وينشق الصفا مما يلي شعر الدابة وتخرج رأسها من الصفا . وهنا يتحد الجسد الحيواني مع الطبيعة الكونية . فاهتزاز الارض يماثل جريان الدابة . وينشق الصفا وتخرج رأس الدابة . ويجرى الفرس ثلاثة أيام أى أن الدابة هنا فرس طبقا للتصور العربي لنموذج الدواب ، وثلاثة أيام طبقا لروايات الصلب في النصرانية وصعود المسيح الى السماء وزحزحة الصخرة بعد ثلاثة أيام ويحدث كل ذلك ولم يخرج الا ثلثي الدابة . وبعد خروجها كلية يمس رأسها السحاب وتمشي على الارض وتسمى الجساسة لانها تجس الارض قبل السير عليها . طولها ستون ذراعا ، ولها اربعة قوائم وزغب . وهنا يبدو عدم التناسق في الوصف . مرة يتغلب الخيال في وصول رأسها الى السحاب ، ومرة يتغلب الواقع فيكون طولها ستون ذراعا ، ولها اربعة قوائم وزغب (٢٥٣) . وقد تخرج الدابة من جبل الصفا مباشرة فيتصدع لها الجبل والناس سبائرون الى منى او من الطائف أى وقت الحج حتى يحدث التقابل بين الشر والخير (٢٥٤) . وقد تستعمل الدابة اللغة المكتوبة أو اللغة المسموعة . فتكتب بين عيني المؤمن مؤمنا

(٢٥٣) لها ثلاث خرجات : خرجة بأقصى اليمن فيفثشو ذكرها في البادية ، ولا يدخل ذكرها مكة ثم تركت طويلا ، وخرجة قريبة من مكة فيفثشو ذكرها في البادية ومكة ، وخرجة بينها عيسى بن مريم ، يطوف بالبيت ومعه المسلمون . اذ تهتز الارض تحتهم ، وينشق الصفا مما يلي الثمر فتخرج رأس الدابة من الصفا . تجرى الصفا ثلاثة أيام وما خرج ثلثها . وبعد خروجها يمس رأسها السحاب وتمشي الجساسة . . طولها ستون ، ولها اربعة قوائم وزغب ، شرح الخريدة ص ٦٣ .

(٢٥٤) دابة تخرج من جبل الصفا يتصدع لها ، والناس سبائرون الى منى أو الطائف أو بثلاث أمكنة ثلاث مرات معها عصا موسى وخاتم سليمان تضرب المؤمن بالعصى وتطبع وجه الكافر بالخاتم فينتقش فيه هذا كافرا ، الاسفراينى ص ١٥٠ .

فيضيء وجهه وبين عيني الكافر كافرا فيسود وجهه (٢٥٥) . وبأى مداد تكتب ؟ وبأية لغة تعبر ؟ وهل يمكن بضخامة أصبعها الكتابة على هذه المساحة الصغيرة ؟ وتكلم الناس ببطلان الاديان الا دين الحق وكان دين الحق قادر على مقاومة التحريف والتبدل والتغيير . وتصدر احكاما بالايمان والكفر على الناس وكانها على علم بهم ، وكأنها مزيج من الشر والخير . تخرج من أعظم المساجد حرمة وهو المسجد الحرام مما قد يمنعها من الحديث ببطلان الاديان . وقد يعنى ذلك اكتمال الاديان كلها ونهاية النبوة في الاسلام . فبطلان الاديان انما يعنى ارتباطها بمراحل سابقة في الزمان والمكان . الدابة اذن عالمة تعرف الكتابة والكلام باستعمال حروف من نور وظلمة ، تكتب بالابيض للمؤمن وبالاسود للكافر . وكيف تعرف الدابة من المؤمن ومن الكافر قبل يوم الحساب ؟ وهى بهذا المعنى اشبه بالملكين نكر ونكير ، بنعيم المؤمن أو بعذابه في القبر قبل اليوم الآخر يتضح من ذلك كله اثر الخيال الشعبى في وضع الرواية في بيئة صحراوية . فالدابة تتكلم وليس الانسان الشرير أو الشيطان نظرا لاهمية الدابة في حياة البدو . وهى ذات قوائم كدليل على البهيمة والحيوانية وما فائدة الزغب والريش وحر الصحراء لا يتحمل ذلك ولا فائدة منه الا أن يقى الحيوان من زمهرير الشتاء ، ووبر الجمل قصير ، اللهم الا اذا كان ذلك تعبيرا عن العظمة والرخاء ؟ وكيف يتكلم الحيوان ببطلان الاديان ؟ وهل يعلن عن ذلك الحيوان ؟ وكيف يتم الاعلان عن شرف الموضوع بأخس الوسائل ؟ وهل الحيوان قادر على التمييز بين الاديان الباطلة ودين الحق ؟ وهل هو حيوان عاقل ؟ كما يظهر أحيانا بعض التناقض في الاجتماع في شئ واحد الخير والشر معا . اذ يخرج الحيوان رأسه من الصفا وهو مكان مقدس فتبطل الاديان من مهبط الاديان ! ولماذا يطوف

(٢٥٥) خروج الدابة التى تكتب بين عيني المؤمن مؤمنا فيضيء وجهه

وبين عيني الكافر كافرا فيسود وجهه ، البيجورى د ٢ ص ٧٧ .

م ٣٥ — النبوة — المعاد

عيسى بالبيت وليس محمدا وهو أولى بالطواف (٢٥٦) ؟ ولماذا لا يطوف ابراهيم واسماعيل وهما اللذان رفعوا القواعد من البيت ؟ وكما تظهر المبالغة تبعا لقدرة الخيال الشعبي فيتصدع الجبل من خروج الدابة وتجري الفرس ثلاثة أيام وما خرج ثلثها وكان في الثلثين الباقيين لا توجد قوائم . فان وجدت فكيف تجري الفرس على قوائم أقل ؟ وقد لا يستطيع تحمل مثل هذا الجسد الضخم أربعة قوائم وحدها ، ولا أقل من مئات من الاقدام . وقد تتناقض العلامة مع نفسها أو مع غيرها اذ كيف تخرج الدابة والناس تطوف بالبيت والانبياء تقوم بمناسك الحج وفي الوقت نفسه تكون علامة أخرى وهو الا يوجد على الارض مؤمن واحد ؟

٢ — خرق قوانين الطبيعة .

وبعد علامات الصراع بين الخير والشر وهى علامات انسانية خائصة تتعلق بالانسان والحيوان ، بالافراد والجماعات ، بالابطال والشعوب ، تأتى علامة واحدة أخرى تشير الى اضطراب قوانين الطبيعة وتوقف اطرافها وجريانها وفقا للعادة فتشرق الشمس من المغرب ، وتغرب من المشرق . تخرق قوانين الطبيعة وتنتهى امكانية الحياة في عالم لا يحكمه قانون . ولكن هذا الاضطراب مؤقت وليس دائما اذ لا يستمر أكثر من ثلاثة أيام طبقا لروايات الانجيل . ثم تصعد الشمس الى وسط السماء دليلا على العظمة والارتفاع والحد الفاصل بين الفوضى والنظام حيث لا ميل ولا انحراف شرقا أم غربا . ثم يسود القانون الطبيعى من

(٢٥٦) خروج الدابة تكلم الناس ببطلان الاديان الا دين الحق فيخرج رأسها من الصفا وعيسى يطوف بالبيت . تجري الفرس ثلاثة أيام وما خرج ثلثها . ولها أربعة قوائم وزغب وریش ، الدردير من ٧٤ — ٧٨ ، شرح الخريدة ص ٦١ ، الحصون ص ٨٦ — ٨٧ ، النسفية ص ١٥٠ ، خروج الدابة التى تكلم الناس في آخر الزمان ببطلان الاديان الا دين الاسلام . وتقول : يا فلان أنت من أهل الجنة ، ويا فلان أنت من أهل النار . وان الناس كانوا بآياتنا لا يوقنون . تخرج من أعظم المساجد حرمة على الله ، المسجد الحرام ، شرح الخريدة ص ٦٣ .

جديد ويطرد جريانه فتشرق الشمس من المشرق وتغرب من المغرب
تغليبا للنظام على الفوضى وللقانون على الاستثناء . ويوجد لذلك نموذج
سابق في التوراة وهو وقوف الشمس ليوشع . فالخيال الشعبي
ينسج تصوراته طبقا لنماذج سابقة في تاريخ الاديان ، النصرانية
واليهودية خاصة كاديان منافسة في الجزيرة العربية . فاذا ظهر المسيح
في العلامات الاربع في الصراع بين الخير والشر يظهر يوشع في خرق
قوانين الطبيعة وبالتالي لا يكون المسلمون أقل من النصارى واليهود
في تصور أمور المعاد . وكما عاب أهل الكتاب على محمد عدم معرفته
بأقاصيص الاولين وأرسل الله له أحسن القصص فكذلك نسج الرواة
خيالات المعاد وعلامات الساعة حتى لا يكونوا أقل من أهل الكتاب .
فاذا ما تحدث القصص عن الماضي وعن التاريخ فان علامات الساعة
تحدث عن المستقبل . واذا كان الماضي تذكرة وعظة وعبرة فان المستقبل
تخطيط واعداد ورؤية . وكلاهما بعدان لوعى تاريخى واحد . وقد يكون
الغرض من هذا الاضطراب في سير قوانين الطبيعة واطرادها هو
تنبيه الانسان على نهاية الزمان وانتهاء التكليف وبالتالي اعطاؤه امكانية
قصوى للتوبة وتعديل السلوك والتنبيه الى الفعل . فالتوبة تحدث في
الزمان ، وعلامة الساعة انها تحدث في الزمان ، فالساعة هي الزمان
او لحظته القصوى والاخيرة . فالعلامة هي تنبيه للانسان لان يلحق
بالزمان قبل أن يمضى وينقضى . قد تكون التوبة خاصة بالمؤمن العاصي
وحده دون الكافر ، وقد تغلق على الكافر وحده . والاقرب أن تكون
للمكلف عامة العاقل البالغ بصرف النظر عن وضعه حتى يعطى الامل
للجميع . ومنذ عودة النظام الي يوم القيامة لا تقبل توبة وكان الزمان
قد استهلك والحياة قد استنفذت ولم يعد هناك أمل في التغير . فاذا
ما اعترض العقل على كل ذلك فما أسهل اللجوء الى القدرة الالهية
الشاملة وبالتالي ارجاع السمعيات الى أحد الاختيارات في العقليات (٢٥٧) .

(٢٥٧) طلوع الشمس من مغربها ثلاثة أيام أو يوم وتغرب في المشرق

٣ — انتهاء التكليف .

وهناك علامات أخرى تدل على انتهاء التكليف ونهاية الزمان ، منها ظهور المهدي . وقد دخلت في صراع الخير والشر مع ظهور المسيح عيسى بن مريم . ومنها الدخان الذي يصيب الكافر حتى يصبح كالسكران الذي يفقد وعيه وتوازنه ويصيب المؤمن منه كهيئة الزكام وذلك لان له بعض الاعمال السيئة . ويمكث الدخان في الارض اربعين يوما يخرج من انف الكافر وعينه ودبره من كثرتة فيه ولا من المؤمن من اية فتحة فيه لقلته عنده ! وكيف يميز الدخان بين المؤمن والكافر ؟ وكيف لا يصيب الداخن المنتشر في الهواء المؤمن والكافر بلا تمييز نظرا لحمل الهواء له وعدم القدرة على السيطرة على التيار خاصة اذا مكث المؤمن والكافر في المكان نفسه وفي مواجهة التيار نفسه ؟ وقد يكون الكافر سكران يحب السكر قبلتذ به . ولماذا يصيب المؤمن القليل منه وهو مؤمن تائب ؟ أليس الزكام في نهاية الامر مرضا يبرأ منه الانسان ؟ ولماذا تحديد الزمان بأربعين يوما الا اذا كان العدد الاربعون ما زال رمزا للموت والحياة كما هو في الدين المصري القديم وفي الدين الشعبي الآن ؟ وقد تعنى

أو تصعد الى وسط السماء ثم ترجع في المغرب وبعد ذلك تخرج من المشرق على العادة ، الدردير ص ٧٤ — ٧٨ ، شرح الخريدة ص ٦١ ، الحصون ص ٨٦ — ٨٧ ، النسفية ص ١٥٠ ، البيجورى ج ٢ ص ٧٧ ، شرح الفقه ص ١٠١ — ١٠٢ ، الله قادر على كل شيء . وقد حدث ذلك من قبل في وقوف الشمس واعتبارها معجزة لحمد وليوشع ، الحصون ص ٩٣ ، اختلفوا هل في يوم واحد أو ثلاثة أيام ثم تطلع من المشرق كعادتها الى يوم القيامة . واذا طلعت من المغرب غربت في المشرق وبعد ذلك يغلق باب التوبة على المؤمن العاصي والكافر . وقيل هو خاص بالكافر . هل ذلك خاص بالمكلف أم عام ؟ وهل يستمر الى يوم القيامة وهو ظاهر ؟ من يوم طلوع الشمس من مغربها الى يوم القيامة لا تقبل توبة . عدم قبولها من المؤمن والكافر خاص بمن شاهد الطلع وهو مميز . أما غير المميز مثل الصبي أو المجنون ثم حصل له التمييز أو ولد بعد ذلك فإنه تقبل منه التوبة . لا تقبل توبة الكافر الا اذا كان صغيرا ثم اسلم بعد ذلك فإنها تقبل منه . وأما المؤمن المذنب فتقبل منه توبته ، شرح الخريدة ص ٦٤ .

"علامة ، رجوع أهل الأرض كلهم كفارا ، نهاية الايمان ، وانتهاء امكانية الفعل والتحقيق وسيادة اليأس التام والتشاؤم المطلق . فالزمان تغير وحركة وصراع ونصر وغلبة . وما دام الامل قد انتهى ينتهى الزمان بدوره . وقد تكون العلامة خراب الكعبة على يد الحبشة بعد موت عيسى . فالكعبة رمز للايمان ، وخرابها على يد الحبشة اسقاط الماضى على المستقبل ، ومد عام الفيل الى نهاية الزمان كنوع من هم الماضى وتحوله الى هاجس فى المستقبل . ويظهر عيسى من جديد حيا بمقارنا بالكعبة مع أن ابراهيم أو اسماعيل ومحمدا أولى بالقرآن . وقد تكون العلامة رفع القرآن من المصاحف والصدور أيضا بعد موت عيسى . وبطبيعة الحال لا يعنى ذلك رفع المداد من الورق فالقرآن ليس حروفا بالمداد على ورق وصحائف انما يعنى رفعه من الصدور ونسيان المؤمنين له وضياعه منهم وعدم العمل به وبالتالي انتهاء الوحي عن كونه موجها للعالم ومطابقا للطبيعة . ولا يستطيع البشر أن يعيش بلا علم أو عمل . وكيف يقضى الناس أمام الله يوم القيامة بلا حجة من القرآن اذا ما رفع من الصدور خاصة وأن من حفظ القرآن طبقا لاحدى الروايات لا يمس جسده النار شفاعاة له ولا يحرق مع حافظه ؟ (٢٥٨)

والحقيقة أن علامات الساعة المذكورة فى علم العقائد ليس منها شيء فى أصل الوحي ، وهناك علامات أخرى فى أصل الوحي ليست منها . انما أتت علامات الساعة فى علم العقائد من روايات ضعيفة وضعفها الخيال الشعبى لاستكمال النسق العقائدى حتى لا تكون العقائد الاسلامية بأقل من العقائد النصرانية أو اليهودية . وبالتالي أتت علامات الساعة

(٢٥٨) العلامات الاخرى مثل : (أ) ظهور المهدي (ب) الدخان يصيب الكافر حتى يصبح كالسكران ويصيب المؤمن منه كهية الزكام ، يمكث فى الأرض أربعين يوما ، يخرج من أنف الكافر وعينه ودبره حتى يصير كالسكران ، الحصون ص ٩٥ (ج) رجوع أهل الأرض كلهم كفارا ، الحصون ص ٨٦ — ٨٧ ، البيجورى ج ٢ ص ٧٧ (د) خراب الكعبة على يد الحبشة بعد موت عيسى ، شرح الفقه ص ١٠١ — ١٠٢ ، (هـ) رفع القرآن من المصاحف والصدور ، شرح الفقه ص ١٠١ — ١٠٢ .

على منوالها . ويصعب في أصل الوحى التفرقة بين علامات الساعة وبين بدايات اليوم الآخر وهى صور تجمع بين الحقائق البشرية وبين الحوادث الكونية . ولكن ليس بها اثر لمخلص أو مهدى أو مسيح دجال أو نبى . فهناك خسف القمر ، وجمع الشمس والقمر ، وتكوير الشمس ، وانشقاق السماء والقمر ، وهوى النجم ، ونفخ الصور . تكون السماء كالمهل ، والجبال كالعهن . يخرج الناس من الاحداث سراعاً ، وكل منهم لا يسأل الا عن نفسه . يكون الناس كالفراس المبتوث ، والجبال كالعهن المنفوش . يبعثر ما فى القبور ، ويحصل ما فى الصدور ، وتزلزل الارض ، وتلك دكا (٢٥٩) . ولكن الاهم من ذلك كله انه اذا كان المقصود من علامات الساعة معرفة ميقاتها فذلك مستحيل .

(٢٥٩) وذلك مثل « اذا السماء انشقت ، وأذنت لربها وحقت ، واذا الارض مدت ، وألقت ما فيها وتخلت ، وأذنت لربها وحقت » (٨٤ : ١ - ٦) ، « اذا السماء انفطرت ، واذا الكواكب انتثرت ، واذا البحار فجرت ، واذا القبور بعثرت ، علمت نفس ما قدمت وأخرت » (٨٢ : ١ - ٥) ، « اذا الشمس كورت ، واذا النجوم انكدت ، واذا الجبال سيرت ، واذا العشار عطلت ، واذا الوحوش حشرت ، واذا البحار سجرت ، واذا النفوس زوجت ، واذا المؤودة سئلت ، بأى ذنب قتلت ، واذا الصحف نشرت ، واذا السماء كثطت ، واذا الجحيم سعرت ، واذا الجنة ازلفت ، علمت نفس ما أحضرت » (٨١ : ١ - ١٤) ، « يوم يكون الناس كالفراس المبتوث ، وتكون الجبال كالعهن المنفوش » (١٠١ : ٤ - ٥) ، « أفلا يعلم اذا بعثر ما فى القبور ، وحصل ما فى الصدور » (١٠٠ : ٩ - ١٠) ، « كلا اذا دكت الارض دكا ، وجاء ربك والملك صفا صفا ، وجاء يومئذ بجهنم » (٨٩ : ٢١ - ٢٣) ، « فاذا جاءت الصاخة يوم يفر المرء من أخيه ، وأمه وأبيه ، وصاحبته وبنيه ، لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه . وجوه يومئذ مسفرة ، ضاحكة مستبشرة ، ووجوه يومئذ عليها غبرة ، ترهتها فترة » (٨٠ : ٣١ - ٤٠) وقد ذكر الصور عشر مرات كاحدى علامات الساعة مثل « فاذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان » (٥٥ : ٣٧) ، « اقتربت الساعة وانشق القمر » (٥٤ : ١) ، « فاذا برق البصر ، وخسف القمر ، وجمع الشمس والقمر ، يقول الانسان يومئذ أين المفر » (٧٥ : ٧ - ١٠) ، « يوم تكون السماء كالمهل ، وتكون الجبال كالعهن » (٧٠ : ٨ - ١٢) ، « يوم ينفخ فى الصور فتأتون أفواجا ، وفتحت السماء فكانت أبوابا ، وسيرت الجبال فكانت سرابا » (٧٨ : ١٧ - ٢٠) الخ .

فالساعة أى نهاية الزمان غير معلومة لان الزمان تجربة معاشية .
تكون الساعة هى ساعة الزمان أو ساعة الاجل . أما يوم الساعة فانه
غير معلوم مع أنه يأتى يقينا . لا يعلمه الا الله باعتباره كل الزمان .
تأتى الساعة بغتة . ليس الغرض منها معرفة وقتها وعلامتها بل
الاعداد لها والاحساس بالزمان قبل انقضاء العمر وانتهاء التكليف (٢٦٠) .

تاسعا : اليوم الآخر .

وبعد علامات الساعة يبدأ اليوم الآخر . ومدته من اول الحشر حتى
تنفيذ الاحكام ، والحقيقة أن هذه المدة شعورية خالصة . فقد تطول
على الكافر وتتوسط على الفاسق وتقصر على المؤمن حتى يكون كصلاة
ركعتين . ولا يترك الى ما لا يتناهى فى الزمان نظرا لان مصر الانسان

(٢٦٠) علم الساعة عند الله « يسألونك عن الساعة ايان مرساها
قل انما علمها عند ربى » (٧ : ١٨٧) ، « ان الله عنده علم الساعة »
(٣١ : ٣٤) ، « يسأللك الناس عن الساعة قل انما علمها عند الله »
(٣٣ : ٦٣) ، « اليه يرد علم الساعة » (٤١ : ٤٧) ، « وعنده علم
الساعة واليه ترجعون » ومع ذلك فان الساعة تأتى بغتة على غير
انتظار « فهل ينظرون الى الساعة أن تأتيهم بغتة » (٤٧ : ١٨) ،
« حتى اذا جاءتهم الساعة بغتة قالوا يا حشرتنا على ما فرطنا فيها »
(٦ : ٣١) ، « أو تأتيهم الساعة بغتة وهم لا يشعرون » (٤٣ : ٦٦) ،
« وقد تكون قريبة » وما يدريك لعل الساعة تكون قريبا » (٣٣ : ٦٣) ،
« وما يدريك لعل الساعة قريب » (٤٢ : ١٨) ، ومع ذلك فالساعة
آتية لا ريب فيها « وأن الساعة آتية لا ريب فيها » (١٨ : ٢١) .
« أن الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بها تسعى » (٢٠ : ١٥) ،
ونفس المعنى فى ٢٢ : ٧ ، ٤٠ : ٥٩ ، ٤٥ : ٢٢ ، « والفأية من ذلك
نوجيه السلوك مل » الذين يخشون ربهم بالغيب وهم من الساعة
مشفقون » (٢١ : ٤٩) ، « يأيها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة
شئ عظيم » (٢٢ : ١) ، ونفس المعنى فى ١٩ : ٧٥ ، ٦ : ٤٠ ، ٣٠ :
١٢ ، ٣٠ : ١٤ ، ٤٠ : ٤٦ ، ٥٤ : ٤٦ ، ٥٢ : ٤٦ ، وقد تعنى الساعة
ليس يوم الساعة بل ساعة الزمان مثل « ويوم يحشرهم كأن لم يلبثوا
الا ساعة من النهار » (١٠ : ٤٥) ، « وما أمر الساعة الا كلمح البصر
أمر هو أقرب » (١٦ : ٧٧) ، وقد يعنى الاجل والعمر مثل « حتى اذا
جاءتهم الساعة بغتة قالوا يا حشرتنا على ما فرطنا فيه » (٦ : ٣١) ،
« فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » (٧ : ٣٤) .

الى الجنة أو الى النار . أما مكانه فهو أرض يخلقها الله ليوقف فيها الخلائق . مكان ليس في مكان نظرا لانتهاء الأرض . وهو تصور محض لضرورة الوقوف في مكان قياسا للغائب على الشاهد . فإذا اجتمع الزمان والمكان يكون اليوم الآخر هو يوم الجمعة في أرض الشام ، اليوم المقدس في الأرض المقدسة . وله أسماء عدة : فهو اليوم الآخر لانه آخر يوم من أيام الدنيا . وهو يوم القيامة لقيام الناس فيه من قبورهم ووقوفهم أمام الخالق ، وقيام الحجة لهم أو عليهم . وهو يوم النشور لان الناس ينشرون فيه . وهو يوم العرض لان الناس يعرضون فيه . وهو يوم الوقف لان الناس يقفون فيه (٢٦١) .

وفي أصل الوحي يسمى يوم الفصل ويوم الحشر ويوم القيامة واليوم الآخر . وما يحدث فيه يسمى الصافة والقارعة والطارق والصارخة أى بالدلالة الصوتية للتنبيه والانذار . كما يسمى الطامة والغائبية نظرا لوقعها الثقيل على النفوس من رهبة الحساب . والحقيقة انه يصعب التفرقة بين اليوم الآخر في الدنيا واليوم الاول في الآخرة كما يصعب التفرقة بين علامات الساعة في الدنيا ومناظر القيامة ابتداء للآخرة . مما يدل على اتصال الزمان وتغير أشكال الحياة فيه .

١ — الموقف ، والحوض ، والقصاص +

ويبدأ اليوم الآخر بأهوال الموقف وكأن التعذيب قد بدأ والحساب قد

(٢٦١) وأوله من وقت الحشر الى ما لا يتناهى على الصبح . وقيل الى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار . ما ينال الانسان فيه من الشدائد لطول الوقف . وقيل ١٠٠ سنة وقيل ٥٠٠ سنة . ولا تنافي بين القولين لان العدد لا مفهوم له . وهو مختلف باختلاف الناس . فيطول على الكفار ، ويتوسط على الفساق ، ويقف على الطائعين حتى يكون كصلاة ركعتين ، البيجورى ح ٢ ص ٧٦ — ٧٧ ، عبد السلام ص ١٤١ ، ١٤٢ ، هذا من حيث الزمان . أما من حيث المكان فيساقون الى أرض يخلقها الله ويوقف فيها الخلائق ، السردير ص ٥٧ — ٥٨ ، الجابع ص ٢١ ، المطيعي ص ٦١ ، الحصون ص ٨٦ .

انتهى ، والحكم قد صدر . وتتفصل أنواع التعذيب دون أنواع النعيم
 رغبة في ايلام الذات وايلام الآخرين ، تضيقا على النفس ، وزيادة في
 الكرب ، وحملا للهموم ، واعلانا عن المصائب . فمنها طول الوقوف
 والانتظار للحساب وبداية العذاب ، عذاب الحشر وطول الانتظار والجهل
 بالمصير . وكان الطوبير والترقب وجهل المصير في الدنيا وفي الآخرة . بطول
 الانتظار ، ويشتد الزحام تحت حرارة الشمس وفي عز الحر وكأن القيظ يلاحق
 الناس في الدنيا والآخرة ، وكان حرارة جهنم قد بدأت تنبشها وامتد لهيبها .
 وتكون الشمس فوق الرؤوس عمودية على الناس حتى يشتد قيطها
 دون دفء الصباح او نسمة الغروب . وكيف تكون الشمس وقد كورت
 من قبل كأحد علامات الساعة ودب فيها الفناء ؟ وهل الفناء يكون
 للأرض فقط دون الشمس والقمر والنجوم لان الأرض وحدها هي المسكونة
 أم يكون الفناء للمجموعة الشمسية ؟ ويتصبب عرق الناس من لهيب
 الشمس تفوح منه رائحة نتنة ، يصل العرق الى الكعبين للبعض والى
 الركبتين للبعض الآخر والى الاحشاء عند فريقي ثالث والى الازقان عند
 فريقي رابع ، كل قدر أعماله ! وكيف يتم تقييم الاعمال والحساب لم
 يتم بعد ؟ وماذنب المؤمنين في الحشر عندما يلحقهم عرق العصاة ورائحة
 عرقهم النتنة والجسد ملاصق للجسد ، والكف في الكف ؟ ولابتكم
 الانسان الا باذن الله . والصمت في هول الموقف عذاب مضاعف لان
 الزحام يولد الكلام تعبيرا عن الهول وتخفيفا للكرب ، والواقف المنتظر
 لا حق له فيه . ولا يستثنى من ذلك الا الانبياء والاولياء والصلحاء .
 وهل يتساوى الاولياء والانبياء ؟ وهل يتساوى الصالحاء مع الاولياء ؟
 وكيف يتم الاستثناء في وسط الجمع الحاشد ؟ وهل يتميز البعض في طوابع
 الانتظار كما يحدث في الدنيا عندما تحشد الدهماء والجموع بينما يقضى
 المميز حاجاتهم دون وقوف او انتظار ؟ (٢٦٢) .

(٢٦٢) ومن أهوائه الموقف طول الوقوف فيه ، ودنو الشمس من
 رؤوس الخلائق حتى تكون على قدر الميل ، وخوفهم في العرق الذى

وتخفيفا من أهوال الموقف وحرارة الشمس يكون لكل نبي حوض يشرب منه المؤمنون ويمنع عنه الكافرون الا النبي صالح فحوضه ضرع ناقته ! وقد يكون حوض النبي اعرض مادام خاتم الانبياء تضم نبوته سائر النبوات كما يضم حوضه سائر الاحواض ، ويكون أكثر ورودا . وقد يكون لخاتم الانبياء وحده حوضه كرامة له ! فاذا كانت أهوال الموقف ممثلة في قيط الشمس عذابا قبل العذاب فان الحوض نعيم قبل النعيم وكأن العذاب والنعيم قد بدا من قبل (٢٦٣) . وكيف تكون للرسول كرامة

هو أنتن من الجيفة ، ويكون خوفهم فيه على قدر أعمالهم حتى أن بعضهم يلجئه الجأما . ولا يصيب شيء من تلك الاهوال الانبياء والاولياء وسائر الصالحاء ، الحصون ص ٨٥ ، الجأ الناس بالعرق حتى يبلغ آذانهم ويذهب في الارض سبعين ذراعا حتى كعبيه . منهم من يكون على ركبتيه ومنهم من يكون على حشوية ومنهم من يلجئه العرق الجأما ، ويذكر حديث « تدنو الشمس يوم القيامة من الخلق » البيجورى د ٢ ص ٧٦ — ٧٧ ، عبد السلام ص ٢٤١ ، ٢٤٢ ، يوم لا يتكلم فيه الانسان الا باذنه فمنهم من شقى وسعد ، المطيعى ص ٦١ ، البيجورى ص ٧٦ — ٧٧ ، وقد قيل شعرا :

واليوم الآخر ثم هول الموقف حق فخفف يارحيم واسعف
الجوهرة د ٢ ص ٧٦ — ٧٧ .

واليوم الآخر جنان نار قد أوجدوا في المذهب المختار
والنشر ثم الحشر للاجساد والهول في الموقف للعباد
الوسيلة ص ٥٩ — ٦٠ .

(٢٦٣) عند أهل السنة والاستقامة للنبي حوض يسقى منهم المؤمنون دون الكافرين ، مقالات د ٢ ص ١٤٧ ، لكل نبي حوض الا صالح فحوضه ضرع ناقته ، الدردير ص ٧٠ ، العقباوى ص ٧٠ — ٧١ ، عبد السلام ص ١٤٥ — ١٤٦ ، شرح الخريدة ص ٥٥ — ٥٦ ، حوض النبي حق ، الفقه ص ٨٦ ، اثبات الحوض ، الفرق ص ٣١٣ ، الحوض حق ، مقالات د ١ ص ٣٢٢ ، تؤمن بالحوض الابانة ص ١٠ ، الحوض حق ، مقالات د ١ ص ٣٢٢ ، تؤمن بالحوض ، الابانة د ١٠ ، الحوض الانصاف ص ٥١ ، المعالم ص ١٣٤ ، النفسية ص ١١٦ ، وقد قيل شعرا :

وهو بشر مثل باقى البشر ، يأكل الطعام ويمشى فى الاسواق ؟ غائبات الحوض قائم على اثبات الكرامة . فاذا ما تم انكار الكرامة تم انكار الحوض (٢٦٤) . وكيف يكون الرسول وهو أرحم البشر أجمعين بهذه القسوة ، يمنع العطشان من الحوض ، وهو متدلى اللسان لاهث النفس ، والرسول انسان ؟ وماذا عن باقى الامم ان لم يكن لكل نبي حوض ؟ ولماذا يكون حوض صالح ضرع ناقة ان لم تكن المعجزة فى النبوة رصيذا فى الميعاد ، وبالتالي بحد الماضى المستقبل بتصوراته وتخييلاتة ؟ وتزداد التفصيلات فى وصف الحوض مكانا طولا وعرضا وعمقا ، ولونا ورائحة . فمن حيث الشكل هو حوض أو نهر لا تنافس بينهما مادام المعنى واحدا وهو الدلالة وتخفيف عذاب العطش . وهو متصل بالجنة ونهرها ، وكلاهما كوثر فالحوض مصدر النعيم مثل أنهار الجنة ، مع ان الكوثر لغويا تعنى الخير البالغ فى الكثرة وقد لا تعنى شيئا حسيا ماديا مكانيا . مكانه مع الوقف وقبل الصراط لان الناس يخرجون عطشى من القبور وكان الانسان فى القبر مازال له جسد ولسان وحلق يشعر بالعطش ! وقد يكون هناك حوضان : الاول قبل الصراط والميزان والثانى

ايما نسا بحوض خير الرسل ختم كما قد جاء فى النقل
ينال شرابا منه اقوام وغوا بعدهم وقل يذاذ لن منعوا
الجوهرة ح ٢ ص ٨٥ — ٨٧ .

وقيل أيضا :

ويلزم الايمان الحساب والحشر والعقاب والثواب
والنشر والصراط والميزان . والحوض والنيران والجنان
الخريدة ص ٥٢ — ٥٨ ، الجامع ص ٢١ ، الحصون ٩٥ .
والحوض والصراط والحساب والوزن والبعث بلا ترتيب
الوسيلة ص ٥٩ — ٦٠ .

(٢٦٤) أنظر الفصل التاسع ، تطور الوحي (النبوة) ثالثا ، هل المعجزة دليل على صدق النبوة ؟ ٣ — هل هناك فرق بين المعجزة والكرامة والسحر ؟ (ا) المعجزة والكرامة .

في الجنة . الحوض قبل الصراط فالناس عطشى والحوض بعده ارهاصا للجنة . وقد يعترض من القدماء بأن الحوض لو كان قبله لحالت النار بينه وبين الماء الذي ينصب فيه من الكوثر وكأن النار متوسطة بينهما ، أو أنه يستحيل التغلب على هذه الصعوبة بالالتفاف والكبارى والسدود أو أن القدرة الالهية ليس في استطاعتها الاجابة الفعلية على هذا الاعتراض . مكانه على الارض المبدلة وهى ارض غير الارض التى فُتيت ، ولا سبيل الى معرفتها الا بقياس الغائب على الشاهد . هو جسم مخصوص متسع الجوانب على ارض بيضاء كالفضة . فهو حوض حصى حتى لا يكون مجرد خيال أو وهم ، متسع الجوانب تعبيرا عن الفيض والكرم على ارض بيضاء كالفضة تعبيرا عن الصفاء والنور والظاهرة . واتساعه لمسافة ما بين ايلة ومكة أو ما بين صنعاء ومكة أو بين بيت المقدس ومكة فهناك طرف ثابت وهو مكة وطرف آخر متحرك وهو ايلة أو صنعاء أو بيت المقدس . الاول في وسط الجزيرة والثانى في جنوبها أو في شمالها . وقد تكون المسافة ما بين المدينة وبيت المقدس ، فتحل المدينة مكان مكة ، ويكون القياس شمالا لا جنوبا . وقد تكون المسافة في جنوب الجزيرة ما بين عدن وعمان على طول حضرموت حتى يحدث التقابل بين ظمأ حضرموت ورى الحوض . وقد تتحد المسافة اكثر بالمسيرة بين نقطتين ، فالمسيرة بين عدن وعمان شهرا ، وما بين مكة وايلة شهرا وما بين صنعاء والمدينة شهرين ، وقد كانت هذه الجهات تمثل اطراف الارض القصية في الجزيرة العربية ، وبالتالي يدل قياسها على اتساع الحوض وكثرة الماء بالتقابل مع قحط الجزيرة (٢٦٥) .

(٢٦٥) حوض أو نهر ولا تنافى بينهما لان نهره في الجنة وحوضه في موقف القيامة على خلاف في أنه قبل الصراط أو بعده وهو الاقرب والانسب . ويقال حوضان ، أحدهما قبل الصراط أو قبل الميزان على الاصح فان الناس يخرجون عطشى من قبورهم فيردونه قبل الميزان والصراط ، والثانى في الجنة ويسمى كوثرًا ، البيجورى د ٢ ص ٨٥ — ٨٧ ، جسم مخصوص متسع الجوانب يكون على الارض المبدلة وهى الارض البيضاء كالفضة ، ما بين طرفين ، ما بين ايلة ومكة

زواياه مربعة دليلا على الاتساق الهندسى . مستو مأؤه ضد الهيجان : صفحته هادئة ضد الامواج حتى يصح الشرب فى هدوء وسكينة . لونه أبيض ناصل مثل اللبن ، مثل كل شراب الجنة ، وطعمه أحلى من العسل ، ورائحته أطيب من رائحة المسك . أمينه جبريل عليه حارس مع على ويصرف أمته بالضرة والتحجيل مما قد يدل على بعض الصور التى تنشأ فى مجتمع الاضطهاد والانتقال من الفقر التام الى الغنى التام . من الناس من يشرب منه لدفع العطش ، ومنهم من يشرب للتلذذ ، ومنهم من يشرب لتعجيل المسرة . الشرب الاول حاجة ، والثانى متعة ، والثالث ازدياد . على الحوض ولدان صفار ذكورا واناثا يخدمون الآباء والامهات ، وهى صورة المجتمع البدوى القبلى . فى ايديهم اكواب واقداح ومناديل لتجفيف الفم ، وعليهم قباب الزخرف والنقوش . قد تكون الاقبية من الديباج والمناديل من نور . بأيديهم أباريق من فضة واقداح من ذهب . كيزانه كنجوم السماء باعتبار العدد أو اللعنان . يسقى الولدان آباءهم الا من سخط الله عليهم فلا يسقونهم فيتفرق الولدان عن آبائهم وأمهاتهم وتمحى عاطفة الرحمة والبر بالولدان فى يوم الفراق ، وكأن الله يفرق بين الابن وأبيه والبنت وأمها على الحوض . من شرب منه يوم القيامة لم يظم أبدا وكان فى شربه أعظم لذة من شراب الجنة . ولا يشرب منه الا من قدر له عدم دخول النار ، وكان من يدخل النار قد قدر له العطش فى الاولى وفى الآخرة ، قبل الحساب وبعده (٢٦٦) . بل ولا يشرب

=

أو ما بين صنعاء وآنيته أكثر نجوم السماء ، حوض كما بين أيلة الى مكة . له ميزابان من الجنة ، أكاليه بعدد نجوم السماء ، شرابه أبيض من اللبن ، وأحلى من العسل ، وأطيب رائحة من المسك ، الانصاف ص ٥٣ ، بين عدن وعمان نحو شهر ، بين صنعاء والمدينة حوالى شهرين ، ما بين مكة وأيلة نحو شهر ، ما بين المدينة وبيت المقدس ، تفضل الله عليه بالاتساع أبعد من مكة الى بيت المقدس مذكور فى القرآن « انا أعطيناك الكوثر » ، وفى الحديث « انا فرطكم على الحوض » .

(٢٦٦) منهم من يشرب لدفع العطش ، ومنهم للتلذذ ، ومنهم لتعجيل

=

منه كل من ينكره وكأن انكار الحوض يحتاج الى عقاب بالعطش ، وهى حجة تهديدية توعدية اكثر منها حجة عقلية وكان الاجتهاد والرأى جريمة يستحق صاحبها العقاب . كما قد يدعى على المنكرين له بالآل يشربوا منه هجوما على الشخص دون حوار مع الافكار . مع أن الانكار هو نوع من تأويل الحوض بالخير الكثير أو النبوة أو القرآن أو الرضا والرضوان (٢٦٧) . ولا يمكن رد الانكار الى أثر خارجى دون تناول للصورة ذاتها ، هل هى حس أم تخيل ، واقع أم ايهام ، حدث تاريخى أم بنية نفسية ؟ لذلك قد لا يكفر منكره بل يخطأ فحسب لانه مما لا يجب اعتقاده (٢٦٨) . وعلى هذا النحو لا يقع التعطيل فقط فى الالهيات بل يقع ايضا فى الاخرويات . وهو قائم أساسا على رفض مادية المعانى وحرفية النصوص .

المسرة . أطفال المسلمين ذكورهم واناثم حول الحوض ، عليهم أقبية الديباج ومناديل من نور ، وبأيديهم أباريق الفضة وأقداح الذهب ، يسقون آباءهم وأمهاتهم الا من سخط فى نقدهم فلا يؤذن لهم أن يسقوه البيجورى د ٢ ص ٨٥ — ٨٧ ، الفصل د ٤ ص ٨٧ ، معالم ص ١٣٤ ، الخيالى ص ١١٦ ، الاسفرايى ص ١١٦ .

(٢٦٧) من كذب به لم يصبه الشرب يومئذ ، الانصاف ص ٥٣ ، من خالف جماعة المسلمين كالخوارج والروافض والمعتزلة والظلمة والفسقة والمعلنة يطرودون من الحوض لانكارهم له . وقبل هو الخير الكثير أو النبوة والقرآن ، شرح الفقه ص ٨٦ — ٨٧ ، من أنكر الحوض منع من الحوضين ، الانصاف ص ٥١ — ٥٢ ، الفرق ص ٣٤٨ ، أنكره المعتزلة ، مقالات د ٢ ص ١٤٧ ، لا اسقاهم الله منه ، الابانة ص ٦٦ ، الاصول ص ٢٤٦ ، أنكرت المعتزلة وجود الحوض بهذا المعنى ، وقالوا أن الحوض عبارة عن الرضا والرضوان بتفضل الله به على من شاء من عباده ، المطيعى ص ٦٣ ، وأنكرته الجهمية والضرارية ، وأقرت به الكرامية مع اختلاف الدافع (عند الكرامية حسى وعند الجهمية والضرارية نقلى) الاصول ص ٢٤٥ — ٢٤٦ ، المحصل ص ١٧٢ ، الفساية ص ٢٩٣ ، الطوالع ص ٢٢٧ ، الشرح ص ٣٧٤ — ٧٣٥ .

(٢٦٨) يرد الاشاعة انكار جهم له الى تقليد السمنية ، التنبيه ص ٩٩ ، والحقيقة أنه لا يكفر منكره بل يفسق وهو مما لا يجب اعتقاده ، البيجورى د ٢ ص ٨٥ — ٨٧ وعند البعض الآخر يكفر من أنكر الرؤية والحوض والشفاعة وعذاب القبر ، الفرق ص ٣٢٧ .

وأخيرا يأتي القصاص كأحد أحداث الموقف ، قصاص المظلوم من الظالم وكأن أداء حق البشر قبل الحساب سابق على أداء حق الله بعد الحساب (٢٦٩) . وهو مشابه لقوانين الاستحقاق والتعويض والاحباط والتكفير والموازنة وبالتالي يكون ادخل في العدل منه في المعاد أو يكون المعاد تحقيقا لمبادئ العدل . ولكن ألا يكون القصاص هنا رغبة في الانتقام لا يجوز في هول الموقف ؟ ألا يكون تسرعا في تطبيق مشخص للعقاب وأخذا بالثأر دون انتظار الحساب ؟ ألا تغيب فيه روح التسامح لا من الانسان ولا في غيره . انه في الحقيقة سبق للحساب فقد يكون لدى الانسان عذر مقبول أو دافع نبيل . وهل يجوز للانسان أن يقتص بيده أم أن الله هو الذي يقتص له كما يقتص له الامام في الدنيا ؟ وإذا ما اقتص المقتول بيده من قاتله فكيف يحاسب القاتل ؟ هل يبعث من جديد حتى يتم حسابه وينال عقابه ؟ وهل هناك قصاص من القاتل عندهما يقتل قاتله في الدنيا ؟ ألا يكون ذلك أشبه بدوره لا نهاية لها مثل الاخذ بالثأر في صعيد مصر ؟ وكيف يكون القصاص بين الحيوانات وهي غير مكلفة خاصة اذا قام الله بذلك بنفسه ؟ هل وضع الله قانون الغاب ؟ هل أكل القوى للضعيف قانون طبيعي من صنعه ؟ هل يقتص الله من الاسد لانه أكل أرنباً أو من القطه لانها أكلت فأراً ؟ وكيف يعيش الاسد والقط ؟ ولماذا لم يضع الله فيها عقلا كما وضع

(٢٦٩) قيل انهم يحبسون هناك لاجل المظالم التي بينهم حتى يتطلوا منها وهو المسمى بموقف القصاص . والقصاص فيها بين الخصوم بالحسنات يوم القيامة حق . وان تكن لهم الحسنات فطرح السيئات عليهم حق جائز ، الفقه ص ٨٦ ، القصاص هو المعاقبة بالمثل ، اخذ حسنات الظالم واعطاؤها للخصوم في مقابلة المظالم اذ ليس هناك الدنانير والدرهم . هذا حق في العباد . وقد ورد في خصوصية الحيوانات أنه سبحانه يقتص للثأر للعجاء من القرناء ثم يقول لها كوني ترابا وحينئذ يقول الكافر ياليتني كنت ترابا ، شرح الفقه ص ٨٦ ، واختلفوا في الاقتصاص لبعضها على ثلاثا أقاويل : (أ) يقتص لبعضها من بعض في الموقف ، ولا يجوز الاقتصاص والعقوبة بالنار أو بالتخليد في العذاب لانهم ليسوا بمكلفين (ب) لا قصاص بينهم (د) الله يعبوض البهيمة عند الجبائي ، مقالات د ١ ص ٢٩٤ .

فى الانسان ويكون ذلك اصلح لها من القصاص ؟ واذا كان الصياد يصطاد الاسد والسبع يأكل القط فى الدنيا فلماذا لا يكون ذلك قصاصا ؟ يتضح من ذلك أن السمعيات لا يمكن أن تتأصل الا على نحو عقلى أسوة بالعقليات ، خاصة وأن معظمها قد أتى من الشروح المتأخرة ومستمدًا من كتب التصوف حين توقف العقل فاستمدت العقائد الاشعرية مادتها منه .

٢ — الحساب ، والميزان ، والحفظة ، والكتبة ، وانطاق الجوارح .

بعد الموقف والحوض والقصاص يأتي الحساب ، والميزان ، والحفظة والكتبة ، وانطاق الجوارح . واثبات أحدها يؤدي الى اثبات الآخر ، كما أن تأويل أحدها يؤدي الى تأويلها كلها (٢٧٠) . ويبدأ الحساب بالوقوف بين يدي الله . ولا يعنى الوقوف هنا الحركة وانتصاب القائمة بقدر ما يعنى بداية الحساب والامثال أمام القاضى فى ساحة العدالة (٢٧١) . ثم يبدأ الحساب بعد الوقوف . والحساب يعنى التحقيق الفعلى والنهائى لقانون الاستحقاق . ومع أن الله يعلم كل شئ ولا فائدة تعود عليه

(٢٧٠) مذهب أهل الحق من الاسلاميين القول بالحشر والنشر وعذاب القبر ومساءلة منكر ونكير ونصب الصراط والميزان ، والجنة والنار ، والثواب والعقاب ، الغاية ص ٢٩٣ ، ص ٣٠١ — ٣٠٣ ، المواقف ص ٣٨٣ — ٣٨٤ ، العقيدة ص ٣ ، كل ما ورد من الاخبار المستقبلية فى الآخر مثل الثواب والعقاب ومثل الميزان والحساب والصراط ، وانقسام الفريقين ، فريق فى الجنة وفريق فى السعير حق يجب الاعتراف به ، وأجراؤها على ظاهرها ، ولا استحالة فى وجودها ، المل د ١ ص ١٥٧ ، عند الاشاعرة ما ورد به السمع من الاخبار عن الامور الغائبة مثل القلم واللوح والعرش والكرسى والجنة والنار فيجب أجراؤها على ظاهرها والايمان بها كما جاءت اذ لا استحالة فى اثباتها ، المل د ١ ص ١٥٦ .

(٢٧١) عند أصحاب الحديث وأهل السنة الوقوف بين يدي الله حق ، مقالات د ١ ص ٣٢٢ ، ومما يجب الايمان به هو الوقوف لجميع العباد ، المطيعى ص ٦٧ ، الله يوقف العباد ويحاسب المؤمنين ، الابانة ص ١٠ .

من الحساب ولكنه صورة القضاء العادل حتى يعرف الانسان أعماله .
 حسنات أو سيئات ، وحتى تعطى له كل الفرص للدفاع وللمحاجة . الغاية
 من الحساب اقناع الانسان وليس فرضا عليه ، واعطاؤه اكبر فرصة
 للدفاع عن النفس لا أن يكون متهما لا يعرف التهمة ، ويصدر عليه
 الحكم وهو لا يعرف السبب كما تصور ذلك الروايات الانسانية والآداب
 عند كل الشعوب . وقد لا يحتاج الانسان الى حكم يصدر عليه من حاكم
 أو قاض اذ يحكم على نفسه بنفسه بعدما يشهد على نفسه . وليس
 الهدف من الحساب معرفة قدر الاعمال من حيث الكم فحسب بل
 أيضا معرفة الكيف : فالقياس كمى وكيفى في آن واحد حتى يتحقق
 العدل . وبالرغم من أن الحساب علنى الا أن الله قد يخفى سيئات العبد
 عن العباد حفاظا على كرامتهم وتسترا على سوءاتهم ، مغفرة لهم
 وكان المغفرة تتم مباشرة قبل السؤال والجواب وبلا توبة . كما تتفاوت
 درجات الحساب ، منها اليسير ومنها العسير ، منها الجهر ومنها
 السر ، الحساب منه الفضل ومنه العدل . ويكون الحساب فردا فردا .
 قد يطول عند البعض وقد يقتصر عند البعض الآخر . ولكن من الذى يقوم
 بالحساب ؟ قد يقوم الله نفسه به ، وقد ينيب الملائكة عنه وقد يقوم به
 الله والملائكة معا . ولكن هل يتحدث الله بصوت قديم فالكلام صفة
 قديمة أم بصوت مخلوق لان الصفات حادثة ؟ هل يخلق الله صوتا في أذن
 السامع أم يكشف عن الانسان الحجاب ليعلم الحساب دون
 صوت (٢٧٢) ؟ وقد يتم الحساب من خلال الطير من تحت العرش فتلنطق

(٢٧٢) اثبات الحساب نصا ، الشرح ص ٧٣٦ ، المحاسبة من
 الله للعباد حق ، مقالات د ١ ص ٣٢٢ ، أصل التوحيد .. آمنت
 بالحساب ، الفقه ص ١٣ ، وكذا المجازاة والمحاسبة ، العضدية د ٢
 ص ٢٦٤ ، اثبات الحساب ، الفقه ص ١٨٤ ، الانصاف ص ٢٨ ،
 والفائدة أن المحاسبة لا ترجع الى الله بل أن يشاهد العبد مقدار
 أعماله ، ويعلم أنه مجزى بالعدل أو يتجاوز عنه باللطف ، الاقتصاد
 ص ١١٠ ، الحكمة في الحساب أن الله يعلم تفاصيل أعمال العباد ،
 الدوائى د ٢ ص ٢٦٤ ، حسنات وسيئات ، الكنبوى د ٢ ص ٢٦٤ -

=

م ٣٦ - النبوة - المعاد

بعنق صاحبها فيأخذها الملك وينادى على صاحبها ويدفعها له بيمينه أو بعد ثقب ظهر الكافر ويأخذها منه بشماله ! فكل انسان ألزم طائره في عنقه أى حمل مسؤوليته ونتائج أعماله وليس طيرا حقيقيا حول العنق . واليمين حسن والشمال سوء طبقا للسنة في الطعام باليد اليمنى ودخول المسجد بالرجل اليمنى . ويستغل ذلك في السياسة لجعل السلطة أهل اليمين والمعارضة من أهل اليسار ، فتحسن السلطة وتقبح المعارضة (٢٧٣) . ويستثنى الملائكة والانبياء وسبعون الفا من هذه الامة ومن تبعهم من الحساب . وهم الذين وصلت أعمالهم الحسنة من البداة بحيث تصبح نتيجة الحساب معروفة سلفا . وأفضل من يحاسب وأولهم أبو بكر . وماذا عن الصبية والمجانين والمعذبين في الارض ؟ ولماذا يستثنى سبعون الفا يتبع كل منهم سبعون الفا فتكون النتيجة ٢٠٠٠٠٠٠٠٠ أى ما يقارب الخمسة مليارات وهو ما يعادل سكان الارض تقريبا ؟ وهل التقليد يغنى عن الحساب ؟ وان استثناء المعصومين من الحساب يدل أيضا على اثر شيعى وأن كل فريق يستثنى أصحابه بن الحساب ويضع فيه خصومه . وتكون امة الاسلام آخر امة في الحساب مع أنها اولها في الفضل والخير . فهل هذا عدل أم كرم أم

٢٦٥ ، الخلقى د ٢ ص ٢٦٤ — ٢٦٥ ، الحساب الطيف الحساب ، فلا يطلع الله أحدا على سيئات العبد بل يخبره بها ويهوس بأنه قد غفرها له . قد يكون الحساب من الملائكة وقد يكون من الله ، الدردير ص ٥٨ — ٥٩ ، الحساب لغة هو العدد ، واصطلاحا توقيف الله العباد في المحشر مع أعمالهم قولا وعملا . لا يكلهم الله بكلام قديم ، بحرف ولا بصوت كأن يزيل عنهم الحجاب أو بصوت يخلقه الله . ويستثنى منهم المعصومون وهذه الامة وان كانت آخر الامم تقدم في الحساب حتى لا تقضى ، شرح الخريدة ص ٥٢ — ٥٣ ، كل واحد من السبعين الفا يتبعه سبعون الفا أو أكثر يجعلهم الله آخر الامم فلا تطول أقسامتهم في القبور . وأول من يحاسب فلا يطول وقفهم في الحشر ، السردير ص ٥٨ — ٥٩ ، العقباوى ص ٥٨ — ٥٩ ، المطيعى ص ٦٤ — ٦٥ .

(٢٧٣) يقول لطير من خزائنه تحت العرش تلتصق بعنق صاحبها فيأخذها الملك وينادى صاحبها ويدفعها له بيمينه أو بعد ثقب ظهر الكافر ويأخذها منه بشماله ، العقباوى ص ٥٨ — ٥٩ .

موضوعية صرفة ؟ هل لان أخطاءها قليلة أم أن مسؤولياتها جسام ؟ ليست محتلة ومتخلفة ومتهورة ومستفلة ومجزأة ومغربة ولا مبالية ، تعرف الحق ولا تعمل به وهو أسوأ مما لا يعرف الحق ؟ هل سيكون ترتيب الحساب للامم طبقا لترتيب ظهور الانبياء وهو أقرب الى العدل ومراعاة لتطور التاريخ ؟ مع العلم بأن آخر المحاسبين هو أطول الواقفين والمنتظرين ! لذلك كان الفضلاء أول المحاسبين من كل أمة واسلهم وأسرعهم حسابا . وإذا تم انكار الحساب للكل أو حساب الكفار وحدهم فلان نتائج الاعمال جزء لا يتجزأ منها وتحتوى على الثواب والعقاب من داخلها . فالحساب هنا زيادة خارجية وإضافة صورية على شيء قد تحقق بالفعل . وكيف يحاسب من جهل الحق نظرا ، وهو حال الكفار ، ولم يجد عليه برهانا ؟ قد يحاسب على أعماله الطبيعية وعقله البدني بطريقة أسرع وأسهل وأخف (٢٧٤) . ويكون الحساب والمسائلة أى السؤال والجواب وأخذ الاقوال وفتح محضر التحقيق حتى يمكن نزع الاعتراف من المتهم حتى تثبت التهمة عليه (٢٧٥) .

وبعد الحساب والمسائلة يأتى الميزان . اذ هناك ترتيب فى أمور الحساب . الميزان قبل الصراط وبعد الحساب (٢٧٦) . والسؤال هو : هل هو ميزان ذو لسان وكفتين ؟ ولماذا تكون الكفتان من ذهب ؟ وهل هناك صنع أى وحدات قياس ؟ (٢٧٧) والذهب مادة قيمة تسترعى الانتباه

(٢٧٤) أنكرت السالمية بالبصرة حساب الكفار فى الآخرة . وعند الموزنية لا حساب ولا ميزان ، الأصول ص ٢٤٥ — ٢٤٦ .

(٢٧٥) أما المسائلة فما يجب اعتقاده لقوله « غورك لنسألهم أجمعين » ، وقوفهم لانهم مسؤولون ليسأل الصادقين عن صدقهم ، الشرح ص ٧٣٦ .

(٢٧٦) هل الميزان قبل الصراط بعد الحساب أو بعد الصراط ؟ قولان : والغالب أن الميزان قبل الصراط ، المطيعى ص ٦٠ — ٦١ . ص ٦٥ — ٦٦ ، العقباوى ص ٦٥ — ٦٦ ، شرح الخريدة ص ٥٥ .

(٢٧٧) اختلفوا فى الميزان غائبه أهل السنة . اثبات الميزان حق ،

وتتبر الخيال وتدل على العظمة والشرف أكثر من الحديد وأنحاس .
 فينضم قياس المرتبة والشرف والاولى الى قياس الغائب على الشاهد .
 ولكن ما هو الموزون ؟ اذا كانت صحائف الاعمال فهي رقائيق ، صف
 من ورق أو جلد ، ثقلها أو خفتها لنوعها وليس للكتابة فيها . هل
 الموزون جسم يخف ويثقل ؟ هل هو كاغد مكتوب عليه خيرات العباد
 وشروهم ثم يخلق الله فيه ثقلا أو خفة فيترجح به الميزان ؟ ان لكل شيء
 ميزانا ، المعيار للخفة والثقل ، والمكيال للاحجام ، والذراع والفرسخ
 والميل للمسافات ، والعدد للمعدودات ، وميزان الاعمال والاقوال ما يليق
 بها . ومع ذلك يظل السؤال هل الموزون الاعمال أم صحائف الاعمال ؟
 المعانى والقيم أم تشخيصها في صف مكتوبة ؟ وهل الاعمال حبر على
 ورق ، ومداد على صحائف ؟ وماذا عن صف الوزق أو الجلد وعدد
 الصحائف ؟ قد تكون صحائف الخير على ورق رقيق شفاف ، وصحائف
 الشر على ورق غليظ فترجح كفة الشر على الخير . وما نوع الخط ونظامه
 وكيفية كتابته ؟ فقد يكتب الكثير فى مساحة قليلة ، وقد يكتب القليل فى
 مساحة كبيرة على ما هو مغزوف فى فن الخط العربى . توزن الحسنات
 فى كفة من نور وتوزن السيئات فى كفة أخرى من ظلمة وكان نوع الاعمال
 يؤثر فى كل كفة تأثيرا من نوعه . والامر كله تشبسيه وتخيل تعبيرا عن
 احكام قيمة . ولكن هل يمكن اثبات الميزان ونفى وزن الاعراض لانها
 لا وزن لها ؟ وكيف تدخل الاعراض فى الحساب ؟ ان عدم وزن الاعراض
 هو أحد حجج النفى وبالتالي يكون الموقفان اما اثبات الميزان الحسى

الفرق ص ٣٢٦ ، الفقه ص ١٨٤ ، الابانة ص ١٠ ، الميزان حق ،
 العضدية د ٢ ص ٢٦٤ ، له لسان وكفتان ، مقالات د ٢ ص ١٤٦ —
 ١٤٧ ، الميزان له كفتان ، الكتاب ص ٦ ، واثبت القاضى الميزان على
 المجاز ، فالعدل ليس ثمة ثقل وخفة ، الشرح ص ٧٣٥ — ٧٣٦ ، ميزان
 من كفتين من ذهب ، الفصل د ٤ ص ٨٦ — ٨٧ ، والوزن حق ، النسفية
 ص ١١٥ ، بكفتين ولسان ، العقباوى ص ٦٥ — ٦٦ ، ومن النصوص
 « ونضع الموازين بالقسط ليوم القيامة » (٢١ : ٤٧) « فلا نقيم لهم يوم
 القيامة وزنا » (١٨ : ١٠٥) « فمن ثقلت موازينه » الارشاد ص ٣٧٩ —
 ٣٨٠ .

أو اثبات الميزان المعنوي (٢٧٨) . ويزداد تفصيل الصحف ، نوعها
ومكان تعليقها وكيفية أخذها وقراءتها . فكتاب المؤمن ابيض ، وكتاب
الكافر اسود . وهى لغة النور التشبيهية التى تعبر عن التقابل بين
النور والظلمة تشبيها للحسنة والسيئة . ولكن كيف تأتى الكتب وتعلق
فى العنق ؟ تطيرها الريح من خزانة تحت العرش فلا تخطئ كل صحيفة
عنق صاحبها ثم تأخذها الملائكة فتعطيها لهم باليد . الى هذا الحد

(٢٧٨) توزن فى احدى كفتيه الحسنات وفى الاخرى السيئات . فمن
رجحت حسناته دخل الجنة ومن رجحت سيئاته دخل النار ، مقالات
د ٢ ص ١٤٦ — ١٤٧ ، ويزن الاعمال ، الانصاف ص ٢٨ ، ص ٥١ —
٥٢ ، المعالم ص ١٣٤ ، شرح الفقه ص ٨٤ — ٨٦ ، كفة نوارنية بهـ .
الحسنات على يمين العرش ، والسيئة مظلمة قبيحة على شماله . وقبل
أن توزن الكتب هناك صنج بها تفاوت الموزون ، الدردير ص ٦٥ —
٦٦ ، وعند الاشاعرة الموزون صحائف الاعمال المرجانى د ٢ ص
٢٦٤ ، اجاز الاشاعرة ذلك فالوزن للصحف التى كتبت فيها اعمال بنى
آدم الاصول ص ٢٤٦ ، والراجح وزن الكتب لا الاعمال نفسها ، المطيعي،
ص ٩٤ ، الاسفراينى ص ١١٥ ، وقد قيل فى العقائد شعرا .

ومثل هذا الوزن والميزان فتوزن الكتب أو الاعيان
الجوهرة ص ٧٩ البيجورى د ٢ ص ٧٩ — ٨٠ عبد السلام ص ١٤٢ —
١٤٣ وأيضا :

كـذا وزن كتب الاعمال لاعينها فى أرجح الاحتبال
الوسيلة ص ٩٤ وأيضا :

وواجب أخذ العباد الصحف كما فى القرآن نصا عرنا
الجوهرة د ٢ ص ٧٧ — ٧٨ ، المطيعي ص ٦١ وأيضا :

ومثل ذلك سائر السمعية خالكتب والميزان والصحيفة
الوسيلة ص ٥٩ — ٦٠ ، قال قائلون باثبات الميزان ، وأحالوا أن توزن
الاعراض فى كفتين ولكن اذا كانت حسنات الانسان أعظم من سيئاته
رجحت احدى الكفتين على الاخرى فكان رجحانها دليلا على أن الرجل من
أهل الجنة . وكذلك اذا رجحت الكفة الاخرى السوداء كان رجحانها دليلا
على أن الرجل من أهل النار ، مقالات د ٢ ص ١٤٦ — ١٤٧ ، الاقتصاد
ص ١٠٠ — ١١١ ، الفاية ص ٣٠٢ — ٣٠٦ ، وعند الكرامية توزن
الاعمال بأن توزن أجسام يخلقها الله بعد الاعمال ، الاصول ص ٢٤٦ .

بلغت دقة التصوير ! ولماذا لا تأتي في اليد مباشرة وتأتي على حركتين ؟ ويدخل أبوبكر كرئيس بلا صف لان حسناته بديهية وأكثر من سيئاته . وعمر أول من يأخذها بيمينه كدليل على منهجين ، النص عند أبي بكر والواقع عند عمر ، وأبو مسلم أول من يأخذها بشماله لانه أول من حارب النبي يوم بدر . فهذا تصوير لمواقف دنيوية . بأتى ليأخذ كتابه بيمينه فيجذبه ملك فيخلع بده فيأخذه بشماله وراء ظهره ، وهى صورة فنية اقرب الى الحركات المسرحية لتصوير الصراع بين الخير والشر والتقابل بين الحسنة والسيئة . واذا كانت « لا اله الا الله » مكتوبة في صفحة فانها تعادل كل السيئات وكأن الاعلان عن التوحيد مجرد عبارة مكتوبة وليست شهادة فعلية بالقول والعمل ، بالاقرار وبالفعل . وهل يقرأ كل انسان كتابه أم يقرأ عليه ؟ وماذا عن الامى ؟ وماذا عن الاعمى أو الاصم ؟ وبأية لغة تكتب الصحف وتتم قراءتها ؟ (٢٧٩) والذى يزن الاعمال هو جبريل مع انها ليست وظيفته . ويقوم ميكائيل امينا على جبريل منعاً للسهو أو للخطأ (٢٨٠) . ولكن هل يزن اله بنفسه أم ينظر الى الملائكة تزن بدلا عنه ؟ وقد توزن بعض الاشياء بذاتها في غير ما حاجة الى وازن ، الحكم بالنفس على النفس . فهل هذا ممكن ؟ هل تتوفر الامانة في حساب

(٢٧٩) من يدفع صفح العباد ؟ الريح تطيرها من خزانة تحت العرش فلا تخطيء صحيفة عنق صاحبها كل أحد فيعطى كتابه . الجمع بينهما أن الريح تطيرها أولا من الخزانة فتعلق كل صحيفة بعنق صاحبها ثم تناديهن الملائكة فتأخذها عن أعناقهم وتعطيها لهم بأيديهم . البيجورى ج ٢ ص ٧٧ — ٧٩ ، عبد السلام ص ١٤٢ ، شرح الخريدة ص ٦٠ ، وقيل في بعض الآثار : يشخص رجل يوم القيامة على رؤوس الخلائق فيعرض عليه ٩٩ سجلا مملوءة سيئات . فيقال له احضر وزنك . قيل : فيوضع في كفة فيحار العبد . فيقال له : هل تعلم لك خبيثة أو حسنة ؟ قال فيه حسنة . أو يقول : يا رب لا أعلم شيئا . فيقول : تعال بل لك عندي خبيثة فيخرج له بقدر الاصبغ فيقول ما تعنى هذه في جنب هذه السجلات فاذا فيها « لا اله الا الله » ، الانصاف ص ٥٢ ، وقد نطق القرآن بنشر الصحف « واذا الصحف نشرت » ، الشرح ص ٧٣٦ .

(٢٨٠) والذى يزن الاعمال جبريل وعنده ميكائيل أمين عليه .
العتباوى ص ٦٥ — ٦٦ .

الذات خاصة ولو كانت السيئات أعظم ؟ وما السبب ؟ هل انشغال الملائكة وترفع الله أم بلاء وامتحانا للمؤمن أو ثقة به ؟ وماذا لو رغب المؤمن أيضا زيادة مراتبه في الجنة وأفاض المكيال ووفى الميزان ؟ ولماذا يستثنى سبعون ألفا من الميزان يدخلون الجنة بغير حساب ولاصحف ؟ وبأى مقياس يتم الاختيار ؟ وهل هو ميزان واحد بالرغم من تعدد الخلق أم هي موازين عدة متشابهة يجمعها اسم الجنس أو النوع ؟ ان كل هذه التساؤلات تجعل الميزان مجرد صورة حسية للعدل والقسطاس سيرا على طيقة التخيل وهي أساس الإعجاز عند البلاغيين . ولا ترفض احالة الموضوع كله الى مقررات العقول . فالتأويل هو السبيل للخروج من جدل الاثبات والنفي . وجعل الموضوع كله خارج عقول البشر هو هدم لامكانية تأسيس العلم طبقا لنظرية العلم في المقدمات النظرية الاولى . والاثبات ثم التوقف في كيف تحصيل حاصل ، خطوة الى الامام وخطوة الى الخلف (٢٨١) .

(٢٨١) يقول الجويني مثلا « لا يستحيل ذلك في العقول » الارشاد ص ٣٧٩ ، ويقول المطيعي « وهذا خارج عن عقول البشر » . واما تأويل الميزان بتهام العدل كما ذهب المعتزلة فهو عناد ومكابرة ... اثبات الميزان من غير اثبات للكيفية ولا قياس على موازين الشمير والخنطة ، المطيعي ص ٦٠ — ٦١ ، لا يجوز لاحد أن يقول على الله ما لم يخبرنا به من الكفتين واللسان وغيرها . نحن بخلاف موازين الدنيا ، وأن ميزان من تصدق بلؤلؤة أو بدينار أثقل ممن تصدق بذاثه . فليس هذا وزنا ، وأن ميزان مصلى الفريضة أعظم من ميزان مصلى التطوع ... من قاس الميزان بتهام العدل كما ذهب المعتزلة فهو عناد ومكابرة ... اثبات كالفريضة ، الفصل ج ٤ ص ٨٦ — ٨٧ ، وقد حمل أحمد الكيال الميزان على العالمين والصراط على نفسه والجنة على الوصول الى علم من البصائر ، والنار على الوصول الى ما يصاده ، الملل ج ٢ ص ١٣٣ ، وعند أهل السنة يأتي ابطال الميزان من أهل البدع مثل جهنم والمعتزلة . فقد قالوا ان الموازين ليست بمعنى كفات والسن ولكنها المجازة ، يجازيهم الله بأعمالهم ، وزنا بوزن ، وأنكروا الميزان . وقالوا يستحيل وزن الاعراض لان الاعراض لا ثقل لها ولا خفة ، مقالات ج ٢ ص ١٤٦ — ١٤٧ ، عند المعتزلة الميزان هو العدل في الحكم ، وعدم الميل الى الظلم في القضاء . المرجاني ج ٢ ص ٢٦٤ ، التفتازاني ص ١١٥ ، الخيالي ص ١١٦ ،

ومادامت هناك صحف منشورة أو معلقة فهناك كتبة ، وكنبة من الملائكة . ومادامت هناك صحيفتان فهناك ملكان وكان ملكا واحدا لا يكفى لكتابة الحسنات والسيئات أو أن اليد الكريمة التى تخط الحسنات لتستكشف أن تخط السيئات . وكيف يكون هناك ملاك للسيئات ؟ اليس ذلك تناقضا بين الفاعل والفعل ، بين الشخص والوظيفة ؟ الاقرب الى كتابة السيئات أن يكون الشيطان الذى يسر بكتابة السيئات ويحزن لكتابة الحسنات . وابن ستحدث الكتابة فى الدين ما كان الحدث أم فى الآخرة مكان التسجيل ؟ وبأى لفظة وبأى قلم وفى أى قرطاس ؟ وهل يخفى على علم الله شيء حتى تدون أعمال العباد ؟ قد يكون ذلك احتراما للتدوين وتنفيذا للشرع فى كتابة الوصاية والديون والعقود . وهل يعرف الملائكة القراءة والكتابة وعديدا من اللغات واللهجات للامة الاسلامية ؟ وماذا عن الامم والشعوب الاخرى ولغاتها وانفعالاتها وقيمها ؟ هل هناك مقاييس للحكم على الافعال ؟ وهل الافعال من الوضوح بحيث يسهل تصنيفها بين الخير والشر ؟ وكيف يمكن تقييم الفعل وهو متشابك بين النية والغاية ، بين القدرة والقيمة ؟ وهل على الملك ملاك الى ما لا نهاية ؟ وهل على الجن والشياطين والانبياء والاولياء والصالحين ملائكة ؟ وماذا يفعل ملك الشمال الذى لا يجد شيئا يكتبه للملائكة والانبياء

الاسفراينى ص ١١٥ ، من المعتزلة من أحاله عقلا ، ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتز . فقالوا : يجب حمل ما ورد فى القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والانصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت أصلا لا على آلة الوزن الحقيقية . ولهم حجتان : (١) الاعراض لا توزن ، الموافق ص ٢٨٣ ، لذلك أنكر المعتزلة الميزان والحساب والكتاب ، شرح الفقه ص ٨٦ ، وتأويل المعتزلة عند أهل السنة عناد ومكابرة ، شرح الخريدة ص ٥٥ ، والحقيقة أن ذلك يتفق مع قول المعتزلة فى الموازنة أن الحسنات تكون محبطة للسيئات وتكون أعظم منها ، وأن السيئات تكون محبطة للحسنات وتكون أعظم منها ، مقالات ج ٢ ص ١٤٦ — ١٤٧ ، كما أنكر جهم مع المعتزلة الميزان ، التنبيه ص ٩٨ ، ص ١١٠ ، الانصاف ص ٧٠ ، أنكر الجهمية أن يكون لله ميزان يزن فيه الخلق أعمالهم . من أنكر الميزان فسر به ملك يقابل الحسنات بالسيئات ليظهر رجحان أحدهما أو تساويهما ، الاسفراينى ص ١١٥ .

والاولياء والصالحين والمعصوم ، في حين يئن ملك اليبين من كثرة الكتابة وتدوينه للحسنات ؟ وماذا سيفعل ملك اليبين الذى لا يجد شيئا يكتبه للكفار وللذين حبطت أعمالهم بينما يئن ملك الشمال من كثرة كتابته للسيئات والمعاصي ؟ هل فى ذلك مساواة للأعمال ؟ وإذا كان الكتابة يفارقون الانسان فى أوقات البول والغائط وعند الجماع والغسل ولا يفارقونه ما دون ذلك ولو كان فى بيته جرس أو كلب أو صورة فهل يمكن للانسان أن يأتى ما يشاء من أفعال فى هذه الاوقات وهو ضامن عدم التسجيل عليه ؟ ولماذا لا يفارق الحفظة العبد فى هذه الاوقات مثل الكتابة ويصرون على مصاحبته ؟ هل يحفظونه من الضرر أو لما يصدر عن الانسان من قول أو فعل أو اعتقاد ؟ وهل الانسان عاجز عن أن يحرس نفسه بنفسه ؟ وكيف تقع المصائب للانسان وعليه حفظة ؟ وإذا كان القدماء لا يعرفون كيفية ذلك فلماذا ادخاله فى علم العقائد ، وهو علم مهمته النظر والبحث عن الاسس العقلية التى تقوم عليها دفعا للشبهات عنها ؟ (٢٨٢) وقد تزداد التفصيلات حول المكتوب والكتابة . فالمكتوب ليس الاقوال بل الاعمال والاعتقادات والنيات كذكر

(٢٨٢) عند اهل السنة كتابة الملائكة لأعمالنا. حق ولا يدري أحد كيف ، الفصل ج ٤ ص ٨٨ ، وجوب الايمان بأن على الشخص حفظة وكتابة من الملائكة . ماذا يعنى الحافظ ؟ هل هو الحافظ من الضرر أو الحافظ لما يصدر عن الانسان من قول أو فعل أو اعتقاد ؟ الحفظة لا يفارقون العبد بخلاف الكتابة الذين يفارقونه فى البول والغائط وعند الجماع والغسل ، ولا يفارقونه ما دون ذلك ولو كان فى بيته جرس أو كلب أو صورة ، البيجورى ج ٢ ص ٥٧ — ٥٨ ، وقد قيل فى العقائد المتأخرة شعرا :

بكل عبد حافظون وكلوا وكاتبون حيرة لن يهملوا
من أمره شيئا فعمل ولو ذهل حتى الانين فى المرض نقل
فحاسب النفس وقيل الاملا قرب من جد لامر وصلا
الجوهرة ج ٢ ص ٥٧ — ٥٩ وقيل أيضا :

والعرش ثم اللوح والكرسى وكاتبى أعمال كل حى
وقلم وحافظين دوما حقبات ليلة ويوما
الوسيلة ص ٥٩ — ٦٠ .

انقلب سرا بعلامة يعرفونها بها . ولكن ليس من الاقوال ما هو بمثابة
الافعال ، فالكلمة اعلان عن حق وأمر بفعل ؟ ولماذا لا تكتب الاقوال
بينها تكتب النيات والاعتقادات ؟ وماذا تفعل الكتبة بما يهتم الانسان
به دون أن يفعل ؟ وماذا تفعل بما تاب الانسان عنه ؟ هل تمحوه ؟ وماذا
تفعل بالافعال الجماعية لاي الافراد تنسبها ؟ وكيف تحدد الكتبة
المسؤولية في الافعال المشتركة ؟ واذا كانت افعال الصبية والمجانين
لا تدون لانها لبست افعال تكليف فهل لهم كتبة وماذا يفعلون ؟ وماذا
تفعل الكتبة في افعال الكفار كيف تقيها خاصة اذا اتى الكافر بأفعال
صادقة حسنة النية ؟ وقد يزداد العدد من اثنين الى اربعة أو عشرة
أو عشرين ، عشرة بالنهار وعشرة بالليل بالتناوب وكان الملائكة ينتابها
تعيب ونصب ! بل وتتحدد إمكانها : واحد عن يمينه ، وواحد عن شماله ،
واثنان بين يديه ، واثنان على حاجبيه ، وواحد قابض على ناصيته ،
ان تواضع رفع وان تكبر خفض ، واثنان على شفتيه لا يحفظان عليه
الا الصلاة ، والعاشر يحرسه من الحية أن تدخل فاه ! فاليمين
والشمال مفهوم لتدوين الحسنات والسيئات . ولكن ما وظيفة الملكين
بين يديه وعلى حاجبيه ؟ هل يكتبان ما تفعل يداه وما تنظر عيناه ؟
واذا كانت وظيفة الاثنين على الشفتين الحفاظ على الصلاة فأين صدق
النية والعزم دون ما حاجة الى ملكين ؟ أم أن وظيفتهما تدوين الاقوال
وكل ما يخرج أو يدخل من الفم ؟ أما هذا العاشر الذي يحرس الانسان
من أن تدخل الحية في فمه فأين هذه الحية وماذا تعنى ؟ وهل رأينا انسانا
تدخل حية في فمه الا اذا كان سباحا ؟ وكيف يقف الملكان على الحاجبين
والشفتين وكأنهما حواة أو بهلوانات سرك ؟ ولماذا يراجع الانسان
ما دون الملكان كل يوم خميس حتى يقر بها فعل ويلقى بها سواء ؟ وهل
يخطيء الملكان في التدوين وتكون الرقابة في النهاية للانسان عن نفسه ؟
وماذا لو نشأ نزاع بينهما ، بين الانسان والملائكة فمن الحكم ولن القول
الفصل ؟ قد يعنى الملكان مجرد شهود بين الله وخلقه طبقا لقانون

العدل وضرورة الشهود على ما هو معروف في الدنيا وفي الشرع (٢٨٣). وقد تكون هناك صلة بين هذا التدوين وما يحدث في المجتمعات الحالية من تدوين كل شيء على الانسان وتسجيل ما يصدر منه من اقوال وأفعال ، ورصد ما يبدو منه من حركات وسكنات ، واستعمال شتى وسائل جمع المعلومات وأجهزة التصنت والتجسس على حياة الناس الخاصة والعامة . ففى مجتمعاتنا رقباء على الرقباء ، ومتصنطون على المتصنطين حتى تتجمع الخيوط كلها في يد الحاكم الاعظم . وقد يسمى الملكان . فأحدهما رقيب والآخر عتيد أسوة بنكر ونكير . وبصرف النظر عن الاسماء هل تشير الى مسميات أم لا ؟ فقد تشير الاسماء الى وظائف وليس الى أشخاص وظائف الرقابة والحفظ . ولما كانت ثنائية الخير والشر أصيلة في الخيال الشعبى فالاول لكتابة الحسنات والثانى لكتابة السيئات . يلزمه طيلة حياته يدونان حسناته وسيئاته . وهذا يتطلب عددا من الملائكة ضعف عدد البشر في الماضى والحاضر والمستقبل حتى يكفى بالناس ، لكل فرد اثنان . وقد يكون لكل فرد ملكان ، اثنان بالنهار واثنان بالليل فتكون الملائكة اربعة يتعاقبون عند صلاة العصر وصلاة الصبح أى بعد منتصف النهار وبعد منتصف الليل . وبالتالي يكون عدد الملائكة اربعة أضعاف عدد البشر ولا يتغايران عليه مادام حيا . وإذا مات يقومان على قبره يسبحان ويكبران ويهللان ويكتبان ثوابه الى يوم القيامة ان كان مؤمنا ويلعنانه الى يوم القيامة ان كان كافرا . دورهم اذن يتعدى دور الكتبة الى دور الحاكم والمقيم والداعى بالخير أو الشر ، بالبركات أو اللعنات . يدونان

(٢٨٣) ولكل آدمى عشرة بالليل ، وعشرة بالنهار ، واحد عن يمينه وواحد عن شماله ، واثنان بين يديه واثنان على حاجبيه ، وآخر قابض على ناصيته . فان تواضع رفعه وان تكبر خفضه . واثنان على شفتيه ليس يحفظان عليه الصلاة على محمد . والعاشر يحرسه من الحية أن تدخل فاه ! الكتابة ليست مختصة بالاقوال بل تكون في الأفعال والاعتقادات والنيات كذكر القلب سرا بعلامة يعرفونه بها حتى اذا كان يوم الخميس عرض قوله وعمله فأقر ما بهما من خير أو شر والغنى سائرته . قيل أنهم شهود بين الله وخلقه ، عبد السلام ص ١٢٥ - ١٢٦ .

الاعمال في الزمان والمكان لمزيد من الضبط والاحكام . ملك اليمين امير على ملك اليسار . ولا يكتب ملك اليسار شيئا الا باذن ملك اليمين . لا تدون السيئة الا بعد ست ساعات من وقوعها فلعل الانسان يتوب عنها . ولماذا ست ساعات تماما لا اقل ولا اكثر ؟ وهل يعطى ذلك الانسان الحق في ان يفعل ما يشاء ثم يتوب عنه قبل انقضاء الساعات الست بدقيقتين ام ان ذلك يعتبر نوعا من الحيل الفقهية او سوء النية في الاخلاق ؟ فاذا ما انقضت الساعات الست لماذا يدعو عليه الملاك بالموت ويناصبه العداء ؟ ألم تنشأ بينهما صداقة طوال العمر ؟ (٢٨٤) والحقيقة ان هناك اشتباها بين جعل الكتابة بكتابين وآلة وقرطاس ومداد وجعلها كناية عن الحفظ والعلم . وقد يصل التشبيه الى حد جعل الملكين معلقين على ناجذى الانسان او عاتقيه او عنقه او ذقنه . وقد تتعدد الكتب ، فهناك كتب اعمال العباد وهناك كتب اللوح المحفوظ وهناك كتب الملائكة التي بها اوامر التصرف في العالم . صحف الحفظة موضوعة تحت العرش رمزا للحفظ في الخزانة . وما الحاجة الى كل هذه الكتب والتدوين البعدي فيها بعد وقوع الحوادث واللوح المحفوظ قد دون فيه كل شيء من قبل ؟ ان الهدف من كل ذلك هو مجرد تصوير غنى للرقابة على النفس ، ومعرفة النفس بكل اعمالها لتذكر الانسان بان كل شيء معروف وانه لا اسرار هناك تكتم وتخفى . ويحدث ذلك خاصة

(٢٨٤) كل واحد من العباد عليه ملكان ، رقيب وعتيد ، لا يتغيران مادام حيا . واذا مات يقومان على قبره يسبحان ويهللان ويكبران ويكتمان ثوابه الى يوم القيامة ان كان مؤمنا ، ويلعنانه الى يوم القيامة اذا كان كافرا . وقيل لكل يوم وليلة ملكان . فليوم ملكان وليلة ملكان فتكون الملائكة اربعة يتعاقبون عند صلاة العصر وصلاة الصبح ، ويؤرخون ما يكتبون من اعمال العباد بالايام والجمع والاعوام والامكن . ملك الحسنات على اليمين ، وملك السيئات على اليسار . الاول امير على الثانى . فاذا فعل العبد حسنة باذن ملك اليمين الى كتابتها . واذا فعل سيئة قال ملك اليسار لملك اليمين اكتب فيقول : لا ، لعله يستغفر او يتوب فاذا مضت ست ساعات فلكية من غير توبة قال له : اكتب اراحنا الله منه ، وهذا دعاء عليه بالموت ليتحوला عن مشاهدة المعصية لانهما يتأذيان بذلك ، البيجورى ج ٢ ص ٥٧ — ٥٨ .

بالنسبة لأفعال الحلال والحرام أو حتى أفعال الذنب والكراهة . أما أفعال الإباحة فانها لا تكتب لانها لا تتطلب رقابة نفسية بل مجرد تعبير عن طبيعة (٢٨٥) .

وانطاق الجوارح للشهادة على الانسان . فاجوارح التي قامت بالافعال أى الاعضاء المباشرة مثل الايدى والارجل والالسن والسمع والبصر والجلد ، بالاضافة الى الارض اى المكان والليل والنهار أى الزمان . فالتفاعل وميدان الفعل مكانا وزمانا ، الكل يشهد على الفعل . وقد تتكلم الاعضاء بلا لسان . وقد يشهد كل عضو بفردية طالما أن له بنية حية ويتكلم بلا لسان أو قد ينوب اللسان في الشهادة عنه . والشهادة الاولى اقوى لانها مباشرة ولا وسيط وأبلغ من حيث الخيال الشعبى . وسواء نطقت الجوارح أم أنطقها الله فان المهم هو شهادتها على الإنسان في أفعاله والا لتحول الموضوع الى صفة القدرة في مبحث الصفات . ويبدو هنا أيضا رصيد المعجزات في انطاق الجوارح ، وكيف أن رصيد النبوة يصب في المعاد . فنطق العجاء مثل انطاق الجوارح . فاذا كانت الافعال في الدنيا تدور في نطاق السر والكتمان فانها في المعاد تصبح مكشوفة على الملأ وأمام الاشهاد وابتداء من البدن في الزمان والمكان (٢٨٦) .

(٢٨٥) قيل ان المباح لا يكتب وهو الحكم الفقهي . فائدة الكتابة أن العبد اذا علم استحي من المعصية . والكتابة حقيقة بالة وقرطاس ومداد وليس كناية عن الحفظ والعلم والتفويض أولى ، ومحلهما ناجزاه أو عاتقاه أو ذقنه أو شفتاه أو عنقه ، البيجورى ج ٢ ص ٥٧ — ٥٩ ، الجامع ص ١٨ ، المطيعى ص ٦٠ ، ص ٦٩ ، الحصون ص ٨٤ ، وقد أنكر جهم الكرام الكاتبين ، وأن يكون لله على عباده حفظة يحفظون أعمالهم ، القنبيه ص ٩٨ ، ص ١١١ ، عبد السلام ص ١٤٤ ، العقبساوى ص ٥٣ — ٥٤ .

(٢٨٦) من العقائد انطاق الجوارح . وعند المعتزلة لا يجوز ذلك بل تلك الشهادة من الله في الحقيقة الا أن الله أضافها الى الجوارح توسعا . يخلق الله الكلام في الاشياء من طريق العادة كما خلق الكلام في الشجرة ،

٣ — العرش ، الكرسي ، والقلم ، والالواح .

وكلها مناظر القاضي على منصة الحكم ، العرش والكرسي ، وبعده القلم والالواح وبه سجل الاعمال والكتابتون ، اى الكتبة الكرام (٢٨٧)

فالعرش جسم عظيم ، والعظم عكس الصغر ، مصنوع من نور عكس الظلام ، علوى ضد السفلى ، من زبرجدة اى من احجار كريمة فى مقابل الاحجار العادية . لونها اخضر وهو اللون الدينى المفضل لعباءة النبى وللطرق الصوفية ، او احمر وهو لون الحية والناس والفاعلية والشيطان . ليس كرويا بل قبة فوق العالم مما يدل على الاحتواء والتحديد افضل واسمى من التقدير . اعمدته اربعة وهى صورة للعرش والحمل . تحمله الملائكة كمحفة تأكيداً للعظمة ، وفى الآخرة ثمانية زيادة فى العظمة . تصل رؤوس الملائكة عند العرش فى السماء

شرح الفقه ص ٨٨ ، انطاق الجوارح ممكن لان البنية ليست شرطاً لوجود الحياة ، والله قادر على كل الممكنات ، العالم ص ١٣٤ ، تشاهد متكلم بدون لسان ، وتتكلم ايدى الكفار وارجلهم بدون اللسان يوم القيامة ، الدر ص ١٦٧ ، شهادة الالسنه والايدى والارجل والسمع والبصر والجلود والارض والليل والنهار والحفظة الكرام ، البيجورى ج ٢ ص ٧٧ ، شهادة الالسنه والارجل والسمع والبصر والجلود ، عبد السلام ص ١٤٢ ، شهادة اعضائهم وجلودهم والارض ، الحصون ص ٨٧ ، ص ٩٢ ، شهادة الالسنه والايدى والارجل والسمع والبصر والجلود والارض والليل والنهار والحفظة الكرام ، عبد السلام ص ١٤١ — ١٤٢ ، وقد دل على نطق الجوارح « يوم يشهد عليهم » وقوله « انطقنا . . . » على وجهين : (أ) أن يقول الله خلق الكلام فى الجوارح فتشهد عليه (ب) أن يجعل كل عضو من اعضائه حياً بانفراده فيشهد عليه . واستبعد أبو هاشم هذا الوجه لانه لو انفصل عنه لم يكن هو ، الشرح ص ٧٣٧ .

(٢٨٧) ويثبت اهل السنة كل ذلك كما ورد شعرا فى العقائد المتأخرة :

والعرش والكرسي ثم القلم
لا احتياج وبهذا الايمان
والكتابتون الالواح كل حكم
يجب عليك أيها الانسان
الحوهره ح ٢ ص ٨٢ .

السابعة وأقدامهم في الأرض السفلى تعبيرا عن طول القائمة وعظم
المهابة « أصلها ثابتا وفرعها في السماء » . قرونهم كقرون الوعل ما بين
قرن وقرن خمسمائة عام مما يدل على اتساع الجبهة كى تقدر على حمل
العرش . وعظم الحامل يدل على عظمة المحمول . ومع أن صورة
القرن للشيطان وليس للملاك إلا أن الوعل القرن صورة بدوية
كروية (٢٨٨) . وكل ذلك رجم بالغيب وقول بلا دليل .

أما الكرسي فهو أيضا جسم عظيم من نور تحت العرش ، ملتصق
به فوق السماء السابعة . ثابت معه لا يتزعزع . والسماء السابعة
أعلى وأشرف من السموات الست الأولى طبقا للعدد الرمزى سبعة ؛
بين الكرسي والعرش مسيرة خمسمائة عام . فالعدد خمسة أيضا عدد
رمزى في الديانات القديمة في اليهودية والنصرانية وفي أطراف اللسان .
واقصد هو الدلالة على العظمة . اتساع الكرسي والعرش مثل
اتساع جبهة الوعل . والتقدير بالمسيرة الزمنية أعظم وأبعد من التقدير
بالمسافة المكانية (٢٨٩) .

(٢٨٨) العرش جسم عظيم نورانى علوى ، قيل من نور ، وقيل
من زبرجدة خضراء ، وقيل من ياقوتة هبراء . والأولى الإمساك عن
القطع بتعيين حقيقته لعدم العلم بها . والتحقيق أنه ليس كرويا بل هو
قبة العالم ذات أعمدة أربعة تحمله الملائكة في الدنيا أربعة وفي الآخرة
ثمان لزيادة الجلال والعظمة في الآخرة . رؤوسهم عند العرش في السماء
السابعة ، وأقوالهم في الأرض السفلى ، وقرونهم كقرون الوعل أى
بقر الوحش ما بين أصل قرن أحدهم إلى منتهاه خمسمائة عام . وقيل
أنه كروى محيط بجميع الأجسام ، وهذا خلاف التحقيق ، البيجورى
ج ٢ ص ٨٢ ، العقباوى ص ٦٨ ، الدردير ص ٦٨ ، المطيعى
ص ٦٩ .

(٢٨٩) الكرسي جسم عظيم نورانى تحت العرش ، ملتصق به
فوق السماء السابعة . بينه وبينها مسيرة خمسمائة عام . والأولى الإمساك
عن الجزم بتعيين حقيقته لعدم العلم بها . وهو غير العرش خلافا للحسن
البصرى ، البيجورى ج ٢ ص ٨٢ — ٨٣ ، العقباوى ص ٦٨ .

والقلم جسم عظيم يتناسق مع الكاتب واللوح وعظم المادة المكتوبة . مصنوع من نور فالنور مادة شفافة ، والشفاف أرقى من المعتم . وقد يكون مصنوعا من اليراع وهو القصب حتى يكون أسوء بقلم الدنيا الذى يستعمله الخطاط لتحسين الكتابة وتجميلها . يخط كل شيء وكأن القلم جبرى يتفق مع عقيدة الجبر . فالجبر فى الاعمال يتفق مع التجسيم فى أمور المعاد . وهذا يتناقض مع صحائف الاعمال عند الكتبة الذين يكتبون علما بعديا فى حين يكتب هذا القلم علما قبليا . والعلم القبلى الذى أمر الله بكتابه اشرف من العلم البعدى عند الكتبة (٢٩٠) .

والكاتبون هم الذين يدونون ما فى صحف الملائكة الموكلين بالتصرف فى العالم كل عام أولا بأول ، ثم يدونون كتابا واحدا به جميع ما كتبوا فى الصحف المتفرقة ويضعونه تحت العرش . هناك اذن ثلاثة كتب : صحف الاعمال التى يدونها الملائكة فى الدنيا ، وصحف الملائكة التى يكتب فيها الكاتبون أوامرهم كل عام ، وكتاب تجمع فيه هذه الاوامر تحت العرش ، نسخة أخرى جامعة عند الله فى خزانته (٢٩١) .

أما اللوح فانه ليس للكاتبين ولا للكتبة لانه لا يكتب فيه أحد من الملائكة بالقلم على قرطاس ، وبمداد وخط . ولكن يكتب فيه بهجرد القدرة الالهية . مصنوع أيضا من نور فالنور اشرف من الظلام . يله وجهان . أحدها به ياقوتة حمراء والآخر به زمردة خضراء أى قلم مزركش مثل أقلام الاغنياء وعالية القوم وهو اشرف من أقلام الرصاص أو الاقلام الحافة عند عامة الناس ، تتهادى بها النخبة ، وتوقع بها

(٢٩٠) القلم جسم عظيم نورانى خلقه الله وأمره أن يكتب ما كان وما يكون الى يوم القيامة . قيل وهو من اليراع ، وهو القصب ، والاولى الامساك عن الجزم بتعيين حقيقته ، البيجورى ج ٢ ص ٨٢ — ٨٣ ، عبد السلام ص ١٤٤ .

(٢٩١) الكاتبون ما فى صحف الملائكة الموكلين بالتعرف فى العالم كل عام . والكاتبون من صحف الملائكة كتابا يوضع تحت العرش ، البيجورى ج ٢ ص ٨٢ — ٨٣ ، عبد السلام ص ١٤٤ .

المعاهدات بين الدول . واللون الاخضر لون مقدسى ، لون عمامة النسر .
ووشاح الصوفى وبيارقه ، واللون الاحمر لون الشفق والفسقية
والهيجان (٢٩٢) . وهما الحجران الكريمان نفسيهما الموجودان فى الدش .
يكتب فيه العلم القبلى ، العلم الالهى قبل أن تقع الحوادث ، ويكتبها
الكتابة فى صحف الاعمال كعلم بعدى . هناك اذن أربعة كتب من الادنى
الى الاعلى : صحف الاعمال يكتبها الكتابة كعلم بعدى بعد حدوث الاعمال ،
وصحف الملائكة التى يكتب فيها الكاتبون أوامر الله لهم كل عام ينقلونها
من اللوح المحفوظ كنوع من تكليف الاعمال ، والكتاب الذى تجبع فيه
هذه الاوامر كلها ويوضع تحت العرش فى خزائن الله وكما يحدث فى
الدنيا فى أرشيف صاحب العمل . أو رئيس الديوان ، وأخيرا اللوح المحفوظ
الذى تضع فيه القدرة الالهية العلم الالهى مدونا ، فيكون فى الاعيان
وليس فقط فى الازهان . وان دعوة القدماء بالاساك عن الجزم عن البقين
تعنى أن كل ذلك قياس للغائب على الشاهد ، ورجم بالغيب .

٤ — الصراط .

والصراط هو الطريق الى الجنة أو الى النار بعد انتهاء الحساب
والحكم بالثواب أو العقاب وكأن المؤمن أو الكافر لا يستطيع أن يدخل
كل منهما الجنة أو النار مباشرة ومن أوسع الابواب بل لابد للمرور فى
طريق هو الصراط ، خروجا من قاعة المحكمة اما الى العالم الفسبح
اذا كان بريئا أو الى ظلمات السجن اذا كان مذنباً . قد يكون ذلك
اجحافا بالمؤمن الذى يود أن يقفز من قاعة المحكمة الى رحابة العالم دون
المرور بالصراط وحتى لا يتساوى مع الكافر الذى يستحق السر فى

(٢٩٢) اللوح ليس معمولا للكاتبين لان الملائكة لم تكتب فيه بل القلم
يكتب فيه بمجرد القدرة وهو جسم نورانى كتب فيه القلم باذن الله ما كان
وما يكون الى يوم القيامة ويكتب فيه الآن . الامساك عن الجزم عن اليقين
فيه . قيل له وجهان : أحدهما ياقوتة حمراء والثانى زمردة خضراء . وكل
ذلك حكم لا يعلمه الا الله ، البيجورى ج ٢ ص ٨٢ — ٨٣ ، عبد السلام
ص ١٤٤ ، المطيعى ص ٦٩ .

الدهيز الطويل ، وكما يكون مهدودا الى الجنة والنار فانه قد يكون مهدودا بينهما مثل الاعراف . وقد يكون مهدودا الى النار فقط . وقد يكون منصوبا فوق جهنم . وقد يكون مهدودا بين النار والجنة ، النار أولا والجنة ثانيا ، والافضل أن يكون منذ مخرج القاعة معبران ، معبر للمؤمنين ومعبر للكافرين حتى لا يختلط المؤمن بالكافر بعد الحساب . وقد يكون الصراط بين ظهرائى جهنم وليس معبرا فوقها .

وفى هذه الحالة ما ذنب المؤمن كى يسير فيه ويمر الى الجنة من خلال جهنم ؟ الاقرب الا يمر عليه الكفار بل يذهبون الى النار قذفا أو تعذيبا الا اذا كان المقصود العذاب البطيء ، والا يمر عليه المؤمنون الا اذا كان المقصود تشويقا الى الجنة وتهريفا لهم على النعيم حتى لا يصابوا بصدمة عصبية عند رؤية الحور العين . وقد يكون الصراط طريقا واحدا يتشعب الى طريقين ، طريق يمنى وطريق يسرى ، الاول لاهل السعادة والثانى لاهل الشقاء (٢٩٣) . أما بالنسبة الى شكله أو حجمه فهو أحد من السيف وادق من الشعرة ، وهى صورة شعرية تلهب الخيال وتثير العجب . فهل يستطيع مثل هذا الخيط الرفيع أن يحمل المؤمنين والكفار كلهم من أول الخليقة حتى آخرها ؟ واذا كان السير عليه صعبا وفهدا مهلكة فلماذا يسير عليه المؤمنون ولا يسير عليه الكفار وحدهم ؟ هل يستطيع أن يتحمل ثقل الانسانية جمعاء ؟ وما طوله وأى قوة تحمله ؟ وما بدايته وما نهايته ؟ أين يتعلق فى البداية

(٢٩٣) يثبت أهل السنة الصراط . فالإيمان بالصراط ، شرح الفقه ص ١٣ ، اثبات الصراط ، الفرق ص ٣١٣ ، الانصاف ص ٢٨ ، ص ٥١ — ٥٢ ، مقالات ج ١ ص ٣٢٢ ، المرور على الصراط ، شرح الفقه ص ٨٧ — ٨٨ ، المعالم ص ١٣٤ ، النسيبة ص ١١٦ ، الإبانة ص ١٠ ، واختلفوا فى الصراط : هل هو الطريق الى الجنة والى النار ؟ مقالات ج ٢ ص ١٤٦ أو هو جسر مهدود على متن جهنم ؟ الدوانى ج ٢ ص ٢٦٤ ، جسر مهدود على ظهر جهنم ، الدوانى ج ٢ ص ٢٦٤ ، هو شرعا جسر مهدود على متن جهنم بين الموقف والجنة لان جهنم بينهما ، شرح الخريدة ص ٥٤ ، يوضع الصراط بين ظهرائى جهنم ، الفصل ج ٤ ص ٨٧ — ٨٨ ، المراد به الطريق الى الجنة وطريق النار ، البيجورى ج ٤ ص ١٨٠ .

والنهاية ؟ وهل يتقوس من ثقل الحمل ؟ وهل يمكن ذلك دون أن تكون هناك حوامل أخرى بين الحين والآخر ؟ كيف يسير الناس عليه والوقت زحام شديد ، فرارا وهرولة ؟ وما الترتيب ؟ صغارا وكبارا ؟ أنبياء وأولياء ؟ أنسا وجنا ؟ وكيف يكون أحد من السيف وأدق من الشعرة ويختلف في الضيق والاتساع ؟ يبدو أن المبالغة لا تلتفت الى التناقض في الصورة الفنية . المهم أن يكون الطريق طويلا وعريضا . وكيف يقاس الخيط صعودا وهبوطا وهو ممتد أفقيا لا رأسيا ؟ هناك فرق بين السير على الجبل وبين التسلق عليه (٢٩٤) . ويختلف الناس من حيث السرعة في السير عليه ، كل حسب عمله . فمنهم من يجتازه اجتياز الريح مثال !لأنبياء والبرق الخاطف بلا تعب ولا نصب . وبالمقابل يسير عليه الكافر ببطء مثل بطاء السلحفاة تعذيبا له . ومتى سيصل الكافر الى النار وهو بهتل هذا البطيء ؟ وهل عذاب السير على الصراط أعظم من طريق النار ؟ ان التباطؤ في مثل هذه الحالة على الصراط نعيم بالقياس الى لهيب النار . بل انه من الاصلح للكافر أن يتباطأ وأن يرداد طيل الصراط ابعادا لوقت الحريق قدر الامكان . ان اختلاف أشكال العور عليه في السرعة مثل البرق والريح والطير والجواد والسعى والمشي والحبو على الرجلين أو اليدين أو الجهر على الوجه لتصوير اختلاف الاحكام طبقا للاعمال سيرا الى الجنة أو النار . وهو موقف شعوري وليس موقفا ماديا ، احساس ذاتي وليس وصفا موضوعيا ، ورؤية كيفية وليست حسابا كيميا . الزمان على الصراط شعوري كالمسافة منه . منهم من يمر عليه في الازمان ومنهم من تستغرق فيه الاعوام والاعمال ، مثل أشيل والسلحفاة . فالمسافة تقاس بالزمن ويتحول المكان الى زمان . واذا كان المسير عليه ثلاثة آلاف سنة فبمى يدخل الانسان

(٢٩٤) أدق من الشعرة وأحد من السيف ينجي الله عليه من يشاء ، مقالات ج ٢ ص ١٤٦ ، أدق من الشعرة وأحد من السيف ، الدواني ج ٢ ص ٢٦٤ ، هو الطريق لا كما وصفوه بأنه أحد من السيف وأدق من الشعرة ، ولو كان كذلك لاستحال السير عليه ، مقالات ج ٢ ص ١٤٦ .

الجنة أو النار؟ (٢٩٥) يتسع الصراط على أهل الجنة ويضيق على أهل النار . فالمكان شعورى أسوة بالزمان وكما تتسع جدران القبر على المؤمن وتضيق على الكافر ، وكما تفتح طاقة في القبر على المؤمن ويختنق الكافر . وأثناء السير على الصراط تتدخل الملائكة فتدفع الكفار للوقوع في النار وهم مكبلون بالنواصي والاقدام وكأن القسوة والاسراع في العذاب من شيم الملائكة ! ولماذا لا تتدخل ملائكة أخرى للدفاع عن المؤمنين وحرسهم من الوقوع أو على الأقل مساندتهم حتى يصلوا الى بر الأمان ؟ يوضع للمؤمنين عليه مائدة يأكلون منها ما يتدلى من ثمار الجنة وكأنها وليمة وليست امتحانا أو اختبارا ؟ وكيف تنصب الموائد على الصراط الذى هو أحد من السيف وادق من الشعرة ؟ وكيف توضع الموائد والناس من فوق الصراط طوابير الواحد تلو الآخر ؟ وكيف التمييز بين المؤمنين والكافرين الا اذا كان هناك طابوران منفصلان لكل فريق وحتى لا يزاحم الكافر فيقع على مائدة المؤمن ذرا للرجوع ، خاصة وأنه قد حرم الشراب من الحوض في الموقف قبل الحساب ؟ وقد يقع الكافر على الصراط اذا ما تشابكت كلالبيه به وكأنه مسمار فيتشبث به بكلتا يديه فيعتدل ويسير أعواما وأعواماً . وقد ينجو بعد ذلك وكان الأمر جذب لانتباه المشاهدين

(٢٩٥) يجوز عليه جميع الخلائق من المؤمنين والكفار . العبور عليه ممكن بحسب الذات والغاية . الانبياء يجوزون عليه من غير تعب ونصب . فمنهم كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهاربة ، الدوائى ج ٢ ص ٢٦٤ ، يعبر عليه المؤمن وغير المؤمن . ومنهم من هو كالجواد ، ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يداه ، ومنهم من يجر على وجهه ، المواقف ص ٣٨٣ — ٣٨٤ ، يرده المؤمنون والكفار للمرور عليه الى الجنة ، شرح الخريدة ص ٥٤ ، الاظهر انه مختلف في الضيق والانساع باختلاف الاعمال . قيل أن الكفار لا يبرون عليه بل يؤمر بهم الى النار من أول الامر . وقيل بعضهم يمر وبعضهم لا . المارون عليه مختلفون . منهم سالم بعمله ناج من الوقوع في نار جهنم وهم على أقسام : منهم من يجوزه كلمح البصر ، ومنهم من يجوزه كالبرق الخاطف ، ومنهم كالريح العاصف ، ومنهم كالطير ، ومنهم كالجواد السابق ، ومنهم يسعى سعياً ، ومنهم من يمشى ، ومنهم من يمر عليه حبوا على قدر تفاوتهم في الاعمال الصالحة والاعراض عن المعاصي ، شرح الخريدة ص ٥٤ .

وتلاعب بعواطف النظارة كما هو معروف في الفنون المرئية باسم التعليق Suspense (٢٩٦) .

وهناك أسئلة على الصراط وكان الناس لم يشبعوا أسئلة وكان المحاكمة لم تنته بعد . وهى أسئلة سهلة عن الصلاة والصوم والزكاة والحج يعرفها كل انسان ولا تمثل أية صعوبة أو امتحان أو ابتلاء أو اختبار . بعض الاسئلة فقط عن ظلمات الناس وحقوقهم . ويسأل جبريل الناس عن عمرهم فيها أفنوه وعن شبابهم فيها أبلوه لانه هو الموكل بالوحي والعلم ، وعن علمهم ماذا عملوا به . وميكائيل يسأل مع جبريل لانه هو الموكل بالآجال . وهل من وظائف جبريل وميكائيل سؤال المؤمنين على الصراط ؟ (٢٩٧) وأحيانا يتدخل الله نفسه لانقاذ من يشاء بارادته المطلقة أو يترك ذلك للمصادفة وكان الله والمصادفة على المستوى نفسه كعوامل مرجحة . وما الحكمة من الصراط بما دام

(٢٩٦) بعضهم ترميهم الملائكة من الموقف في النار مكبلين بالنواصي والاقدام ، العقباوى ص ٦٣ — ٦٥ ، كل من كان أسرع اعراضا عنها اذا مرت على خاطره كان أسرع مروراً . ومنهم من تخذشه كلاليه فيسقط ولكن يتعلق بها فيعتدل ، ويهر ويجاوزه بعد أعوام . ومنهم غير السالم فيسقط في نار جهنم . شرح الخريدة ، ص ٥٤ ، شرح الفقه ص ٨٧ — ٨٨ وقد قيل شعرا :

كذا الصراط فالعباد ومختلف مرورهم فسالم ومختلف الجوهره ج ٢ ص ٨٠ — ٨١ .

(٢٩٧) على الصراط ملائكة تسأل عن ذلك في اوله فمن لم يجيبهم لكونه كافرا يسقط في النار وان اجاب نجا منهم وبعدهم ملائكة يسألون عن الصلاة ثم ملائكة يسألون عن الصوم ، وآخرون عن الزكاة ، وآخرون عن الحج ، وآخرون عن الوضوء والغسيل ، وآخرون عن ظلمات الناس . وجبريل يسأل الناس عن عمرهم فيها أفنوه ، وعن شبابهم فيها أبلوه وعن علمهم ماذا عملوا به . وميكائيل في وسطه يسأل مثل جبريل فمن لم يجب من المؤمنين عن شيء مما تقدم حبس على الصراط حتى يحكم الله فيه بالعفو أو غيره ، وجائز غفران غير الكفر . وهذا من كلام الشيخ الاكبر (ابن عربى) ، العقباوى ص ٦٣ — ٦٥ .

هناك ترجيح من عوامل خارجية ، الله أو المصادفة ؟ ويختلط الصراط بالاعراف الذى يسير فيه من تساوت حسناته مع سيئاته ولا يستطيع أن يدخل الجنة أو النار . قد يفضل الله عليه فدخله الجنة أو قد يترك للمصادفة اما الى الجنة أو الى النار . والترجيح الاول اقرب الى العدل فانه فى حالة تساوى الخير والشر يتغلب الخير لانه اقرب الى الطبيعة ، اما ترك الامر الى المصادفة فانه انكار لطبيعة الخير ان وقع فى الجنة وتغلب للشر ان وقع فى النار (٢٩٨) . والحقيقة أن الصراط لا يعنى شيئا مجسما حسيا على ما يصف القدماء بل يعنى مجرد الطريق المستقيم . ولا سبيل الا تأويل الروايات التى قد توحى بذلك ان لم تكن ضعيفة او موضوعة من الخيال الشعبى . والتوقف خطوة الى الوراء خطوة الى الخلف . والتفويض مجرد ارجاء وتأجيل للموضوع واحالته الى الآخر الاقدر . وأيهما أفضل ، الابقاء على الظاهرة وتفويضها الى الوقوع فى الخطأ ثم اعلان الجهل أم تأويلها عقليا انسانيا ؟ وقد دخلت هذه العقائد كلها الى الشروح المتأخرة من كتب التصوف عندما ازدوجت به الاشعرية وقامت عليه بعد أن ضعف أساسها العقلى الذى منه قامت فى البداية . فالصراط مقدمة للمعراج ما دام الامر كله عبورا وسيرا وصعودا . وهناك فرق بين التحليلات العقلية والاذواق الصوفية (٢٩٩) . ان اللجوء الى القدرة الالهية المطلقة لهو عود بالمعاد الى الصفات ، وابثار المعجزة فى الدنيا والآخرة وكأن احدى معجزات المعاد السير على الحبل كما هو الحال فى السيرك والالعاب البهلوانية . وان الزور

(٢٩٨) ومن تساوت حسناته وسيئاته تفضل الله عليه فأدخله الجنة ، مقالات ج ٢ ص ١٤٦ — ١٤٧ .

(٢٩٩) تؤخذ كثير من شروح العقائد المتأخرة من كتب الصوفية خاصة ابن عربى . ويصفه ابن عربى مثلا بأن طوله ألف سنة صعودا وألف سنة هبوطا وألف سنة استواء . ان قلت وساوى صعوده هبوطه فكيف يدخل الجنة ؟ يقول ابن عربى : بعد الصراط يمكنون ما شاء الله فى أكل وشرب وملبس وصوت حسن ثم ينصب لهم المعراج فيصعدون عليه براحة ! عبد السلام ص ١٤٣ — ١٤٤ ، المطيعى ص ٦٣ — ٦٤ .

لا يعنى المرور على جسر بل مجرد العبور الى جهنم بعد المحاكمة . فاذا ادى الاثبات الى الانكار فان التأويل قادر على تحويل الشيء الى معنى وبالتالي تأصيل العقائد والاقتراب بالسمعيات من العقليات (٣٠٠) .

(٣٠٠) أنكر جهنم والمعتزلة الصراط ، التنبيه ص ١٩٨ ، ص ١١٠ ، الانصاف ص ٧٠ ، شرح الفقه ص ٨٧ — ٨٨ ، أنكره كثير من المعتزلة منهم القاضي عبد الجبار متمسكين بأنه لا يمكن العبور على مثل ذلك ، فاجاده عبث . وان أمكن ففيه تعذيب الانبياء والصالحين ، ولا عذاب عليهم يوم القيامة ، الدواني ج ٢ ص ٢٦٤ التفتازانى ص ١١٦ ، أنكره أكثر المعتزلة للوقوع والجواز ، وجوزه أبو الهذيل وبشر بن المعتز من غير حكم بالوقوع . واختلف قول الجبائي في نفيه وأثباته وعلى التسليم بكونه تعذيباً للمؤمنين يجوز أن يكون لتطهيرهم من الذنوب . وتأويل الصراط عند من ينكره كأنه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها ، الاسفرايني ص ١١٦ ، الدردير ص ٦٣ — ٦٥ ، وعند بعض أهل السنة ابقاء ذلك على ظاهره وتفويضه أفضل من تأويل المعتزلة ، شرح الخريدة ص ٥٤ ، شرح الفقه ص ٨٧ — ٨٨ ، وعند البعض الآخر ما ذكره أهل السنة في الصراط لا خفاء بسقوطه فانه لا يستحيل الخطو في الهواء ، والمشي على الماء مثل الاعتراف بقلب العصا حية ، وفلق البحر ، واحياء الموتى في دار الدنيا ، الارشاد ص ٣٧٩ — ٣٨٠ ، وعند فريق ثالث من أهل السنة ان الله قادر على كل شيء ، الاقتصاد ص ١١١ ، الغاية ص ٣٠٢ — ٣٠٥ ، ويتوعد مذبذب الصراط نفاته ويدعون عليهم ويخوفونهم بأن الله سيذل رجلهم في الصراط ! فمنكر الصراط يزل عن الصراط لا محالة ، الاصول ص ٢٤٦ ، من أنكر ذلك دحضت قديمه في الصراط في جهنم ، الفرق ص ٣٤٨ ، ان الصراط لغة هو الطريق الواضح أو هو الأدلة على الطاعات من تمسك بها نحا وافضى الى الجنة ، والأدلة على المعاصي ، من ركبها هلك واستحق النار . ويحكى عن عباد أن الصراط هو الأدلة الدالة على وجوب هذه الواجبات والتمسك بها ، وقبح هذه المقبحات والاجتناب منها . ويعتمد القدماء على بعض النصوص مثل « وان منكم الا واردها ، كان على ربك حتما مقضيا » (١٩ : ٧١) ، وعلى بعض الاحاديث مثل « ينصب الصراط على متن جهنم دحض مذلة والانبياء عليه يقولون سلم سلم والناس يهرون عليه ... » ، الانصاف ص ٥٢ ، الدردير ص ٦٣ — ٦٥ وفي أصل الوحي ذكر لفظ « الصراط » ٥ مرة منها ٣ مرة موصوف بصفة « المستقيم » وما يدل على المعنى المجازي ، ٣ مرات بمعنى الصراط السوى ، وهى المعنى نفسه . والباقي مثل « صراط الذين أنعمت عليهم » أو « صراط العزيز الحميد » أو « صراط الحميد » فانه أيضا يشير الى طريق الهداية في مقابل « صراط الجحيم » الذى يعنى طريق الفجوة . فالصراط يعنى الطريق في كل استعمالاته ولا يعنى ما وصفه شراح العقائد المتأخرة من تجسبم وتشبيه .

عاشرا : الجنة والنار .

بعد الصراط ، يدخل المؤمنون الجنة والكفار النار . فالجنة دار للمتقين ، والنار دار للفاسقين (٣٠١) . ليست الجنة تفضلا وليست النار انتقاما بل الجنة ثواب والنار عقاب طبقا لقانون الاستحقاق (٣٠٢) . وهما مخلوقتان لانتها جزء من العالم . بل ان نعيم الجنة وعذاب النار مخوقان كذلك . فقد خلق الله النعيم في الجنة والعذاب في النار وكأن القدرة الالهية وراء الانسان بالمرصاد تخلق نعيمه في الجنة وعذابه في النار ونمنعه حتى من أن يذوق نعيم الجنان بنفسه وان ينال عذاب النار عن استحقاق كقانون طبيعي ، الجزاء من جنس الاعمال . والله

(٣٠١) عند أهل السنة الجنة والنار حق ، الإبانة ٩ ، ص ١١ ، أصل التوحيد وما يصح الاعتقاد عليه أن يقول آمنت ... وبالجنة والنار ، الفقه ص ١٣ ، الجنة والنار حق ، النسفية ص ١١٦ ، فضل الايمان بالجنة والنار ، الكتاب ص ٦ ، قرب الجنة والنار ، الكتاب ص ١٠ ، لا يسأل بوجه الله الا الجنة ، الكتاب ص ١٥٤ — ١٥٥ ، الحصون ص ٨٨ ، وقد قيل في العقائد المتأخرة شعرا :

والنار حق أوجدت كالجنة فلا تحل لجاحد ذي جنسة
دار خلود للسعيد والشقي معذب منعم مهمما ببقى
الجوهرة ج ٢ ص ٨٣ — ٨٤ .

(٣٠٢) اختلفت المعتزلة في نعيم الجنة هل هو تفضل أو ثواب على مقاتلين : (١) انه ثواب (ب) انه تفضل ، مقالات ج ١ ص ٢٩٥ ، وعند الجبائي يجوز أن يكون في الجنة ثواب لا يكون جزاء وفي النار عقاب لا يكون عقابا ، الفرق ص ١٨٩ ، اختلفت المعتزلة هل كان يجوز أن يبتدىء الله الخلق في الجنة ويتفضل عليهم بالذات دون الاذوات ولا يكلفهم شيئا على مقاتلين : (١) قال أكثر المعتزلة لا يجوز ذلك لان الله لا يجوز عليه في حكمته أن يعرض عباده الا لاعلى المنازل واعلى المنازل منزلة الثواب . ولا يجوز الا يكلفهم الله المعرفة ، ويستحيل أن يكونوا اليها مضطرين . فلو لم يكونوا بها مأمورين لكان الله قد أباح لهم الجهل به وذلك خروج من الحكمة . (ب) قال قائلون : كان جائزا أن يبتدىء الله الخلق في الجنة وابتدئهم بالافضل ولا يعرضهم لمنزلة الثواب ، ولا يكلفهم شيئا من المعرفة ويضطرهم الى معرفته ، وهذا قول الجبائي وغيره ، مقالات ج ١ ص ٢٨٩ .

لا يقدر أن يزيد أو ينقص نعيم أهل الجنة أو أهل النار . وان تقدر
الإنسان على الظلم فالله ليس بقادر عليه طبقا لقانون الاستحقاق (٣.٣) .

١ - أوصاف الجنة والنار .

يبدو أحيانا أن القدماء قد افاضوا في وصف الجنة أكثر من وصف

(٣.٣) الجنة والنار مخلوقتان ، الانصاف ص ٢٨ ، الابانة ص ١١ ،
مقالات ج ١ ص ٣٢٤ ، هل الجنة والنار مخلوقتان ؟ عند أهل السنة نعم
وعند أهل البدع لا ! الفصل ج ٤ ص ١٠١ - ١٠٢ ، الغاية ص ٣٠٢ ،
النفسية ص ١١٦ ، العضدية ج ٢ ص ٢٦٥ ، الدواني ج ٢ ص ٢٦٥ ،
وعند القاضي منذر بن سعيد الجنة والنار مخلوقتان ، الفصل ج ٤ ص
١٠٢ - ١٠٣ ، ص ١٠٦ ، المعالم ص ١٢٢ - ١٢٣ ، مخلوقتان ، الفرق
ص ٣٤٨ ، الفقه ص ٨٧ ، الدواني ج ٢ ص ١٦٥ - ١٦٨ ، الخلقى
ج ٢ ص ٢٦٨ ، وعند أبي على الجبائي وأبي الحسين البصري وبشر بن
المعتمر مخلوقتان ، المواقف ص ٣٧٤ - ٣٧٦ ، وعند هشام بن عمرو
القوطي الجنة والنار ليستا مخلوقتين لان لا فائدة من وجودهما خاليتين ،
الملل ج ١ ص ١٠٩ ، الجنة والنار لم يخلق بعد فما الفائدة منهما ، المواقف
ص ٤١٧ ، وعند الضرارية والجهمية وطائفة من القدرية هما غير مخلوقتين ،
ويجوز ذلك الكعبي ، الاصول ص ٢٣٧ - ٢٣٨ ، الارشاد ص ٣٧٧ -
٣٧٨ ، وكذلك الامر عند عباد الصريمي ، وضرار بن عمرو وأبي هاشم ،
والقاضي عبد الجبار ، المواقف ص ٣٧١ - ٣٧٦ ، هل الله خالق نعيم
أهل الجنة وعذاب أهل النار ؟ أجمعت الامة الا معمر والجاحظ أن الله
يخلق لذات أهل الجنة وآلام أهل النار . وعند معمر الله لا يخلق الاعراض .
وانما الاعراض من فعل الاجسام اما طباعا أو اختيارا . لا يخلق الله
الما ولا لذة ولا صحة . وقال الجاحظ ان الله لا يعذب أحدا بالنار ،
ولا يدخل أحدا النار بل النار تجذب أهلها الى نفسها طباعا ، وتحكم
بالتأييد بطبعها ، الاصول ص ٢٣٨ - ٢٣٩ ، الله لا يدخل أحدا النار
وانما تجذب أهلها بطبعها ثم تمسكهم في نفسها على الخلود وكذلك الجنة :
الفرق ص ١٧٦ ، الانتصار ص ٩١ - ٩٢ ، ص ١٦٨ ، وعند النظام
لا يقدر الله على أن يزيد أو ينقص من نعيم أهل الجنة أو عذاب أهل
النار . ولو أن طفلا وقف على شفير جهنم لم يكن الله قادرا على القائه
فيها والإنسان قادر . وبالتالي الإنسان أقدر من الله ، الاصول ص ٢٣٩ ،
وهو غير قادر على اخراج أحد من النار أو أن يدخله الجنة ، الفرق ص
١٣٣ - ١٣٤ ، والملائكة يقدرون على ذلك ، الفصل ج ٥ ص ٣٤ ،
ووافق النظام المجبرة والرافضة كهشام بن الحكم ، الانتصار ص ٢٦ -
٢٧ ، والحقيقة أن الجبر في الآخرة تحقيق للعدل وقانون الاستحقاق وليس
جبرا للأفعال في الدنيا .

النار على عكس عذاب القبر إذ تم وصفه أكثر من نعيمه . توصف الجنة على أنها في مكان ، مكان متناه محدود ما دامت جسمها . وتوصف أحيانا بأنها الجنة التي كان فيها آدم وزوجه وهي جنة على الأرض وليست جنة في السماء . والدليل على ذلك أمر آدم بالهبوط . وقد تحدد مكانها جغرافيا بين فارس وكرمان أو بأرض عدن أو بفلسطين كورة بالشام طبقا لقدسية المكان . وقد تكون جنة آدم مخالفة لجنة الخلد . زن ثم تكون الجنة في الآخرة فوق السموات السبع وتحت العرش وهو ما يعادل أيضا عظمتها وقديسيتها (٣٠٤) . ولو كانت جنة الخلد لما اكلا من الشجرة رجاء أن يكونا من الخالدين . وجنة الخلد لا كذب فيها وقد كذب إبليس . وقد اكتشف فيها آدم عريه والجنة ليس بها عرى . وشعر آدم بالحر والبرد والجنة ليس بها قنيط ولا زمهرير . والقضية الآن هل هذا موضوع ، جنة آدم في السماء أم في الأرض ؟ ليست الجنة تعويضا عن يؤس خلفائه في الأرض ؟ وتزداد التفصيلات في وصفة الجنة . فأبوابها متفاوتة تصورا لتنوع الشعائر . فهناك باب للصلاة وباب للصوم تركيزا على خصوصية الأفعال . أبوابها ثمانية عشر ، راكمها

(٣٠٤) الجنة والنار وصفان ومكانان ، كل موضوع ومكان مساحة متناهية وبحدود نظرا لتناهي الأجسام ، وكل ما له عدد ، الفصل ج ٤ ص ١٠١ . آدم كان رجلا في الجنة ، بستان على ربوة فعصى ربه فأنزله لبطن الوادي ، البيجوري ج ٢ ص ٨٣ — ٨٥ ، وعند المعتزلة والاصبهاني هي جنة أخرى خلقها الله امتحانا لآدم . كانت بستانا في الأرض بين فارس وكرمان . وقيل بأرض عدن ، وقيل بستان بأرض فلسطين كورة الشام . أو ترنة بالعراق ، أو بأرض الهند والهبوط والانتقال من مكان علوى . خلق الله آدم في الأرض ليكون خليفته ، الاسفرايني ص ١١٦ — ١١٧ ، المطيعي ص ٦٢ — ٦٣ ، ويرى ابن حزم أن القول بأن الجنة كانت بستانا من بساتين الدنيا مخالف لأجماع المسلمين . وقد يتوهم بأن ذلك مردود بقوله « اهبطوا منها » إذ الهبوط انتقال من المكان العالي الى المكان السافل . ويرد عليه أنه يحتفل أن يكون البستان في موضع مرتفع كقمة الجبل ، الخيالي ص ١١٦ — ١١٧ ، عند القاضي بن سعيد هما غير التي كان فيها آدم وحواء لعدة أسباب (أ) لو كانت جنة الخلد لما اكلا من الشجرة رجاء أن يكونا من الخالدين (ب) جنة الخلد لا كذب فيها وقد كذب إبليس (ج) عرى آدم والجنة ليس فيها عرى (د) لا يرون فيها شمسا ولا زمهيرا ، الفصل ج ٤ ص ١٠٢ — ١٠٣ ، المعالم ص ١٣٢ — ١٣٣ .

باب الصلاة يدخل منها من يكثر النفل . والبعض منها لا يدخله الا الصائمون . ويدخل الناس الجنة ايضا مكحولين ، فالبياض لون الصفاء والكحل الاسود في العين جمال عربى . وماذا عن لون الشعر ؟ ليس لهم لحية الا آدم رمزا لمهابة آدم أو لفطريته وبدائيته . فهو أبو البشر ، الانسان الاول . ولكن ليست اللحية سنة عن الرسول في الدنيا فلماذا لا تكون كذلك في الآخرة ؟ وهل تحلق لحي أهل الجنة بما في ذلك الانبياء ؟ ويكونون في طول آدم ستين ذراعا ، وعرضه حوالى سبعون ذراعا ! وماذا عن حجم الابواب التى تسمح بمرور هذه الأجسام فى مثل هذه الضخامة ؟ وماذا عن حجم الاطفال الصغار أو القصار ؟ هل يضيعون بين أرجل هؤلاء العملاقة ؟ قد يتساوى الصغير مع الكبير ويصبح الجميع فى حجم واحد ، ذو قامة واحدة . وفى هذه الحالة الاي يؤدي ذلك الى الملل فى الرؤية بسبب غياب التمايز والفردية ؟ والجنة بها درجات طبقا للأعمال . ولكنها متصلة بمقام الوسيلة حيث مشاهدة الرسول . نشرت الشمس على أهل الجنة كلهم . اكبر نعيم فيها رؤية وجه الله ومشاهدة الرسول على ما قول الصوفية . للجنة سبع درجات متجاورة . اوسطها افضلها . والعدد سبعة عدد رمزى فى الديانات القديمة يدل على طهارة الروح وكمال النفس . والاقرب أن تكون متعالية وليست متجاورة ، وبطبيعة الحال يكون العرش اعلاها . وذلك يدل على رغبة الانسان فى السعى الى الدرجات العليا اسوة بما كان يفعل فى الدنيا من الصعود الاجتماعى والارتقاء الطبقي . ومن أعلى درجة وهو الفردوس تتفجر انهار الحنة ثم تنتقل الى الدرجات الاخرى وذلك تعبيرا على البيئة الصحراوية وحاجتها الى الماء . الفردوس اعلاها ثم جنة المأوى ، جنة الخلد ، جنة النعيم ، جنة عدن ، دار السلام ، دار الجلال . ويطلق على الجميع جنة عدن تعبيرا عن السلام والطمأنينة وغياب أى خوف وذعر . حارسها رضوان سيد خزنة الجنة ، يفتحها أولا لسيد الخلائق (٣٠٥) . تتم لهم

(٣٠٥) لها ابواب ثمانية عشرة . اكبرها باب الصلاة ، يدخل منها

=

فيها مجامعة الحور العين ، وهن مطهرات حسان ، عرب أتراب ،
 يجامعن بحماس وعفية ويشاركن أهل الجنة لذة الجماع . وقد خلقت
 ليلائن بهن المؤمنون . ولا تهوت الحور العين أبداً لدرجة السؤال عن
 أفضليتهن على الأنبياء والملائكة ! الواحدة منهن تلبس سبعين حلة للزينة
 والتجمل والتغير جذبا لانتباه أهل الجنة ، نور ساقها يضيء منها كما
 فعلت ملكة سبأ مع سليمان ، فرصيد النعمة يصب في المعاد ، يزينون
 أذانهم بالقرط . وقد سمين الحور لشدة بياض العين مع سواد الحدقة .
 ووصفهن بالعين لاتساع عيونهن . وفي كل مرة تفص الإبكار تعود
 البكارة دون دماء البكارة وآلام الفص . وأين متعة شهر العسل بعد
 بعد فطام البكارة دون ما حاجة الى بكارة جديدة ؟ ينكحهن الجن والإنس .
 فالجن مثل الإنس تكليفا وحسابا ، ثوابا وعقابا . قد تكون البكر
 صورة للطهارة والجدة والبراءة . ولكن يظل السؤال لماذا هو فعل
 قبيح في الدنيا وفعل حسن في الآخرة ؟ هل ما يحرم الناس منه في الدنيا
 يباح لهم في الآخرة وبالتالي يكون اشباع الآخرة تعويضا عن حرمان
 الدنيا ؟ وكيف يتم لهؤلاء العباقرة مجامعة الحور العين ، وهن صفات

من يكثر النفل ، البعض خاص بالصائمين . يدخلون الجنة جردا بيضا
 مكحولين في طول آدم ، ستون ذراعا من عرض سبعة أذرع . ليس لأحد
 لحية الا آدم . بعد الحشر يساوى الصغير الكبير ، العقباوى ص ٦٥ —
 ٦٨ ، أنواع النعيم ، أعلاها رؤية وجه الله ، البيجورى ج ٢ ص ٨٣ —
 ٨٥ ، بعد الوقف يدخل المؤمنون الجنة جردا مردا أبناء ٣٣ سنة ، طول
 كل واحد منهم ستون ذراعا وعرضه سبعون ذراعا ثم لا يزيون ولا
 ينقصون . كل درجات الجنة متصلة بمقام الوسيلة حيث مشاهدة الرسول ،
 تشرق الشمس على كل أهل الجنة ، البيجورى ج ٢ ص ٨٣ — ٨٥ ،
 رضوان سيد خزنة الجنة ، تفتح لسيد الخلائق ، الابانة ، ص ١٧ ،
 الجامع ص ١٨ — ١٩ ، العقباوى ص ٥٣ ، وللجنة سبع درجات متجاورة
 أوسطها وأفضلها الفردوس ، وهى أعلاها ، وفوقها عرش الرحمن .
 ومنها تنفجر أنهار الجنة . وجنة المأوى ، وجنة الخلد ، وجنة النعمة ،
 وجنة عدن ، ودار السلام ، ودار الجلال . ويطلق على الجميع جنة عدن
 لأنها مأوى ادوار الخلد او السلام لأنها الخلد والسلام من كل خوف وذعر ،
 المطيعى ص ٦١ ، الدردير ص ٦٦ — ٦٨ ، شرح الخريدة-ص ٥٦ .

جمالهم الصغر وتناسق الاجسام ؟ وماذا عن طول ذكركم وصغر فروجهم ؟ وهل تقوى الحور العين على مجاعة هؤلاء العمالقة ؟ وماذا عن عددهن يبدو أن كل ساكن من أهل الجنة له ما يشاء من الحور العين دون عدد معين فهن ملك يمينه دون حد أقصى بأربعة كما هو الحال في الدنيا في الزواج الشرعى . وبالإضافة الى الحور العين هناك الولدان المخلدون مثل غلمان الدنيا جمالا وبهاء وزينون بالجواهر لشرح الصدر والقرط في آذانهم . وهم اولاد الكفار الذين يموتون قبل البلوغ متمتعين للمؤمنين ! ويبدو أن المجتمع العربى بما فيه من شذوذ جنسى وحب للغلمان قد أسقط متعته على الآخرة فتصورها على غرار الدنيا ! والنعم لا يحصى ، ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر كما يقول الصوفي (٣٠٦) .

ومن الطبيعى فى مقابل هذا التجسيم والتشبيه للجنة كحوادث

(٣٠٦) الحور العين مطهرات حسان ، عرب اتراب ، يجمعن ويشاركن أزواجهن فى اللذات كلها . خلقن ليلتذ بهن المؤمنون . هل هى أفضل من الناس والملائكة والانبياء ؟ الفصل ج ٤ ص ١٤٤ ، ولا تموت الحور العين أبدا . نساء خلقهن الله فى الجنة ، الواحدة تلبس سبعين حلة ، نور ساقها يضيء منها . الجان ينكحون من الحور العين كالانس تماما ، العقبابوى ص ٧١ — ٧٢ . الحور العين من شدة بياض العين مع شدة سوادها . نساء الجنة وصفت بالعين لاتسع عيونهن . شرح الخريدة ص ٥٧ — ٥٨ ، أنكر الموطى فض الابكار فى الجنة ويدعو عليه أهل السنة بأن من أنكر ذلك يحرم منه وكان الامر ليس عقليا بل نفع ذاتى ، الفرق ص ١٦٤ ، ويجب الايمان بالولدان . خلقهم الله على صورة غلمان الدنيا . جمالهم شديد . فى رؤيتهم فرح وسرور لا يخطر على قلب أحد . ليس فيهم فاحشة اذ هى مبنغوضة لله لا تخطر بقلب أهل الجنة ، الردير ص ٧١ — ٧٢ ، الولدان لا يموتون ولا يهرمون ، اذا زينوا بالجواهر انشرح الصدر ، ومجملون بالقرط فى آذانهم ، انقبابوى ص ٧١ — ٧٢ ، الولدان على صورة غلمان الدنيا ، فرحة أهل الجنة ، اولاد الكفار الذى يموتون قبل البلوغ متمتعين أهل الجنة ، شرح الخريدة ص ٥٧ — ٥٨ .

ووقائع أو أشخاص فتصبح الجنة رجالا والنار رجالا كما شخصت عواطف التآليه والشرائع من قبل أن يأتى الانكار (٣٠٧) . وتؤول النصوص بحديث تدل على معانى النعيم الروحي كما يفعل الحكماء . والتأويل أولى من التفويض . فالتأويل اجتهد وعلم والتفويض اعتراف بالجهل . وكلاهما يهتج من الوقوع فى التفسير الحرفى للنصوص (٣٠٨) . ولا مفر من أخذ

(٣٠٧) لم يرد نص صريح بالمكان . والاكثر أنها الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش وأن النار تحت الارضين السبع والحق تفويض ذلك ، البيجورى ج ٢ ص ٨٣ — ٨٥ ، وتبسك المنكرون بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السموات والارض . وهذا فى عالم العناصر محال وفى عالم الافلاك ادخال عالم فى عالم آخر خارج عنه ، مستلزم لجواز الفرق والالتئام ، وهو باطل ، التفاترانى ص ١١٦ ، الفرق الاسلامية ينكرونها مطلقا . والمشهور فى نفى كونها فى عالم العناصر لبعض المعتزلة انها لو كانت فى عالم العناصر لزم التناسخ وهو مفارقة النفس عن الابدان فى عالم العناصر وتعلقها بها فيها ، الاسفراينى ص ١١٦ ، وقالت النفاة : اما أن يكونا فى هذا العالم ، فيكونا فى عالم الافلاك وهو باطل لانها لا تنخرق ولا تخلط الفسادات ، واما فى عالم العناصر فيكون الحشر تناسخا أو فى عالم آخر وهو باطل لان هذا العالم كرى . وهى حجة طبيعية رياضية ، الطوالع ص ٢١٨ ، وينكر المعتزلة وجودها الآن وقد توجد ساعة الجزاء ، عبد السلام ص ١٤٤ — ١٤٥ ، وينكر الفلاسفة وجودها بالمرة ، وينكر أبو هاشم والقاضى عبد الجبار وجودها الآن ، عبد السلام ص ١٤٤ — ١٤٥ ، البيجورى ج ٢ ص ٨٣ — ٨٥ .

(٣٠٨) الجنة عند النظام ليست دار محسن واختبار بل دار نعيم وثواب . ولابد للارواح اذا اراد الله أن يأتيا ثوابها أن يدخلها هذه الاجسام من الالوان والطعوم والاراييح لان الاكل والشرب والنكاح وانواع النعيم لا تجوز على الارواح الا بادخال هذه الاجسام عليها ، الانتصار ص ٣٦ — ٣٧ ، وعند النظام أيضا أن العقارب والحيات والخنافس والذباب والغربان والحملان والكلاب والخنازير وسائر السباع والحشرات تحشر فى الجنة ، وأن كل من تفضل الله عليه بالجنة لا يكون لبعضهم لبعض درجات فى التفضيل ، وأنه ليس لابراهيم ابن الرسول فى الجنة تفضيل درجة على درجات أطفال المؤمنين ولا لاطفال المؤمنين فيها تفضيل بدرجة أو نعمة أو مرتبة على الحيات والعقارب والخنافس لانه لا عمل لهم كما لا عمل لها . ولا يفاضل على الانبياء الا بمثل ما يفاضل على البهائم لان باب الفضل عنده لا يختلف فيه العالمون وغيرهم . وانما يختلفون فى الثواب والجزاء لاختلاف مراتبهم فى الاعمال ، ويدعو عليه البغدادى « حشر الله مع الكلاب » ، الفرق ص ١٤٥ .

المعارض العقلى فى الاعتبار . اذ كيف توصف الجنة ماديا طولا وعرضا ؟ هل العالم كله جنة ؟ وهل عالم الافلاك كله جنة ؟ واين العالم الذى ليس بجنة ؟ هل تبلغ الجنة كل شىء أم ان ذلك مجاز الاتساع ضد ضيق المكان والحشر فى الحجرات وهو ما تأنفه النفس فى رحمة المكان ؟ واين مكان النار لو ابتلعت الجنة المكان كله ؟ ولو كانت الجنة موجودة بعرض السموات والارض لادى ذلك الى التناسخ حيث تنتقل النفس الى عالم العناصر وتعود منه . وما الفائدة من وجود الجنة والنار الآن فارغتين ، احتلال مكان واستهلاك مياه ، وتعيين خدام ، اناثا وذكرى دون عمل ؟ فالاولى عدم وجودهما الآن ووجودهما آخر الزمان عندما تنشأ الحاجة لها . فالوظيفة تنشأ الشىء وتوجد . وان انكار الدرجات فى الجنة تأكيدا لمبدأ المساواة المطلقة فالتفاوت الطبقي من آثار الدنيا وليس من سمات الآخرة . وينفى حشر السباع والطيور والحشرات فى الجنة طالما ان البلوغ والعقل شرطاً للتكليف ، وان الجنة دار استحقاق . فاذا دخل كل ذى روح الجنة فان ذلك يكون لان الحياة فى نفسها قيمة يحافظ عليها . فاذا تساوى الموت والحياة ، فالحياة اقرب الى الطبيعة كما انه اذا تساوى الشر والخير فالخير اقرب الى الطبيعة .

اما النار فمكانها فى الارضين السبع كما ان الجنة فى السموات السبع ، سفلى فى مقابل علو ، وهبوط فى مقابل صعود . ومنها نار الدنيا بعد ان وضعت فى البحر مرتين حتى تقل حرارتها ويسهل استعمالها وينتفع بها . او قد عليها ألف سنة حتى ابيضت ثم ألف سنة حتى احمرت ثم ألف سنة حتى اسودت فخرجت سوداء مظلمة ، وجبرها حمر محرق . وهى جسم لطيف محرق يميل الى جهة العلو . لها ايضا سبعة ابواب او سبع طبقات طبقا للعدد الرمزى سبعة . وكما ان رضوان حارس الجنان فان مالك وكيل النيران . له اصابع بعدد اهل النار . ولو وضع اصبعها على السماء لاذابها (٣٠٩) ! وهى كلها صور فنية من اجل المبالغة

والتأثير في النفس لا تمنع من بروز المعارض العقلى . فكيف تكسرين في الارض وفي الوقت نفسه دار عقاب بعد فناء الارض ومن عليها ؟ وكيف تبرد في ماء البحر مرتين والنار والماء نقيضان لا يجتمعان ؟ وبأى نيران يحمى عليها ألف سنة ؟ وهى نيران في حاجة الى نيران أخرى كى يحمى عليها وتبرز ألوانها البيضاء في الالف سنة الاولى ، والحبراء في الالف الثانية ، والسوداء في الالف الثالثة ، وكل نيران في حاجة الى نيران الى ما لا نهاية حتى الوصول الى نيران أولى ليست في حاجة الى نيران أخرى لتحيتها . والالوان نوع من الزركشة في الخيال الشعبى حتى تكون أكثر ايقاعا في النفوس . وكيف يكون لخازنها اصابع بعدد أهل النار ؟ كيف يكون حال اليد اذن وحال الذراع والجسد كله ؟ وما وظيفة كل اصبع ؟ وكيف يذيب الاصبع السماء كلها ، والخازن في السماء والعرش في السماء ؟ وزيادة في العذاب يكون داخل النار الزمهرير والحيات والعقارب حتى يثير التضارب بين الحار والبارد الخيال ، رتجتمع لسعة اللهب مع لسعة العقرب ولدغة الحية ، وكله احساس بالجاد وبسطح البدن . وكما في الجنة درجات كذلك في النار درجات طبقا لدرجات العذاب أو لمجموعات المعذبين . وتقسم الدرجات اما على اجزاء

٨٥ ، النيران جسم لطيف محرق ، بهيل الى جهة العلو ، والمراد بها دار العقاب ، شرح الخريدة ص ٥٦ ، لها سبعة ابواب أو سبعة طبقات ، المطبوع ص ٦١ ، منها نار الدنيا بعد أن وضعت في البحر مرتين حتى ينتفع بها . أوقد عليها ألف سنة حتى ابيضت ثم ألف سنة حتى احمرت ثم ألف سنة حتى اسودت ! فهى سوداء مظلمة وجهرها أحمر محرق ، داخل النار معذب بالزمهرير والحيات والعقارب ، البيجورى ج ٢ ص ٨٣ — ٨٥ ، مالك موكل بالنيران ، الجامع ص ١٨ — ١٩ ، خلق الله له اصابع بعدد أهل النار ، ولو وضع اصبعها على السماء لاذابها ! العقباوى ص ٥٣ ، عند ابن العربى ، هذه النار التى في الدنيا ما أخرجها الله الى الانسان من جهنم حتى غسلت في البحر مرتين . ولولا ذلك لم ينتفع من حرها . وعند المعتزلة لا توجد الآن ولكنها توجد يوم الجزاء ، المطبوع ص ٦١ ، الدردير ص ٦٦ — ٦٨ ، البيجورى ج ٢ ص ٨٣ — ٨٥ ، الجامع ص ١٨ — ١٩ .

البدن ومساحة الاعضاء المعرضة للعذاب أو على شدة النيران وخفتها أو على طول المدة وقصرها . ويظهر هذا التفاضل في صيغة حسنة . فكما ان للجنة درجات سبعة كذلك للنار درجات سبع . أعلاها جهنم ، وتحتها لظى ، ثم الحطبة ، ثم السعير ، ثم سقر ، ثم الجحيم ، ثم الهاوية . وباب كل واحدة من داخل الأخرى على الاستواء مثل الحمام العمومي وحجراته المتداخلة طبقات لشدة البخار . وبين أعلى جهنم وأسفلها خمس وسبعون سنة ، أحرها هواء محرق ، لا حجر لها سوى بنى آدم وأحجار الاوثان ، وهى أحجار قابلة للاشتعال من عظمة جرمها وكئن الأحجار كائنات حية مثل بنى آدم استقبلت محرقاته وقربانيه . كل درجة لها طائفة . فاللظى لليهود ، والحطبة للنصارى ، والسعير للصائبين وسقر للمجوس ، والجحيم لعبدة الأصنام ، والهاوية للمشركين ، وجهنم لمن يعذب على قدر ذنبه من المؤمنين ، ثم تصير خرابا بخروجهم منها ، وكأن النار تعرف الطائفة الدينية والفرقة بين الأديان ! يتفاضل أهلها في العذاب . أقلهم عذابا توضع حجرتان من نار في أخمصيه ولا يكون الأشد الا الى جذب الأذن ! يعذب المؤمن العاصى على الصراط وهو على متن جهنم ، يصيبه لفتح النار ولهيبها فيتألم بمقدار عصيائه ثم يدخل الجنة . وقد يصل عذاب آخر مثل الجنة المقلاة على نار متأججة ! وأخفها احساس بالعذاب لحظة ثم يصير الانسان بعدها كالنائم لا يحس بها فعل لحظة من عذابها (٣١) . قد يتحول عوام الدهرية والنصارى والزنادقة ويصيرون

(٣١٠) اللظى لليهود ، والحطبة للنصارى ، والسعير للصائبين (اليهود) ، وسقر للمجوس ، والجحيم لعبدة الأصنام ، والهاوية للمشركين ، وجهنم لمن يعذب على قدر ذنبه من المؤمنين ، ثم تصير خرابا بخروجهم منها ، الببجورى ج ٢ ص ٨٣ - ٨٥ ، الجامع ص ١٨ - ١٩ ، وأهل النار متفاضلون في عذاب النار . أقلهم عذابا أبو طالب فإنه توضع حجرتان من نار في أخمصيه الى أن يبلغ الأمر ٥٠٠ . ولا يكون الأشد الا الى جنب الأذن ، الفصل ج ٤ ص ٧٧ ، الصحيح من النقل عنه ، طبقا لمقابل بن سليمان ، أن المؤمن العاصى يعذب يوم القيامة على الصراط المستقيم وهو على متن جهنم ، يصيبه لفتح النار ولهيبها فيتألم بذلك على مقدار المعصية

=

في الآخرة ترابا وكذلك الاطفال والبهائم (٣١١) . وكذلك السقط الذي ألقى فيه الروح تعاد اليه ويدخل الجنة كأهلها في الجمال والطول وان لم يبلغ ذلك يصير ترابا . والحقيقة أن كل ذى روح تعود له روحه حفاظا على الحياة كأحد مقاصد الوحي الضرورية . أنها كلها صور فنية تعبر عن القبح . فجهنم من الجحامة وهى كراهة المنظر . تنشأ النار من الحسد أى أنها تعبر حى عن انفعال انسانى وتصوير فنى لأحد المواقف الانسانية . فإذا كان الإنكار رد فعل على الإثبات ، وكلاهما يتحدث في واقعة حسية فإن التأويل رد فعل عليهما معا عندما يبحث عن أسسها النفسية وصورها الفنية . والتأويل أولى من التفويض ، لان التفويض اعتراف بالجهل وتخل عن تأصيل العلم في حين أن التأويل اجتهد علم ولو بغلبة ظن (٣١٢) . ورغبة في تنزيه الله عن الشر قد يتنعم أهل النار في النار كما يتنعم أهل الجنة في الجنة وبالتالي لا عذاب ولا ألم (٣١٣) رفى

ثم يدخل الجنة ، ومثل ذلك بالجنة المقلاة المؤجلة بالنار ، المال ج ٢ ص ٦٣ — ٦٤ .

(٣١١) عند ثبابة عوام الدهرية والنصارى والزنادقة يصيرون في الآخرة ترابا وكذلك الاطفال ، الفرق ص ١٧٢ ، وعند معمر وثامة المقلدين من اليهود والنصارى والمجوس وعباد الاوثان لا يدخلون النار يوم القيامة ولكن يصيرون ترابا . وكذلك ابراهيم وجميع أولاد المسلمين الذين يموتون قبل الحلم ، الفصل ج ٥ ص ٣٧ ، وكذلك البهائم والاطفال ، المواقف ص ٤١٧ ، الانتصار ص ٨٦ — ٨٧ ، ص ١٧١ — ١٧٢ .

(٣١٢) والحق التفويض في ذلك ، البيجورى ج ٢ ص ٨٣ — ٨٥ ، من أنكر الجنة أو النار أو تأولها فقد كفر ، الدر ص ١٦٧ ، جهنم من الجحامة وهى كراهة المنظر . النار تنشأ من الحسد ، وهو من الكسائر ، العقباوى ص ٦٥ — ٦٨ ، السقط الذى لم تتم له ستة أشهر ان ألقى بعد النفي أعيد بروحه ، ويدخل الجنة كأهلها في الجمال والطول ، وان لم يبلغ ذلك يحشر ثم يصير ترابا ، البيجورى ج ٢ ص ٧٠ — ٧١ .

(٣١٣) عند البطيخية بنعم أهل الجنة فيها كما ينعم أهل النار مثل دود الخل يتلذذ بالخل ، ودود العسل يتلذذ بالعسل ، مقالات ج ٢ ص ١٤٨ — ٢٤٩ ، وعند الاباضية أيضا ، أهل النار في لذة ونعيم وأهل الجنة كذلك ، الفصل ج ٥ ص ٣٠ .

مقابل اعتبار النار في الحقيقة والعذاب في الحقيقة وبالتالي
يثبت فعل الله للشر والضرر تكون النار مجازا ويكون العذاب مجازا .
فبالتأويل يمكن تنزيه الله عن الشر واعتبار الشر مجازا في العالم وبالتالي
يتحقق هدفان في العدل وفي المعاد (٣١٤) .

(٣١٤) عند أهل الاثبات عذاب جهنم ضرر وبلاء وشر في الحقيقة وأن
ذلك ليس بخير ولا صلاح ولا منفعة ولا رحمة ولا نظر ، مقالات ج ٢ ص
١٩٥ . وقال أهل الاثبات ان الله ينفع المؤمنين ويضر الكافرين في الحقيقة
في دنياهم وفي الآخرة في اتيانهم ، وأن كل ما فعله بهم فهو ضرر عليهم في
الدين لانه انما فعله بهم ليكفروا وهم في ذلك فريقان : (أ) عند البعض أن
الله نعمًا على الكافرين في دنياهم كتحو المال وصحة البدن (ب) وأبى ذلك
البعض الآخر لان كل ما فعله بالكفار انما فعله بهم ليكفروا ، مقالات ج ٢
ص ١٩٥ — ١٩٦ ، وعند الاسكافي عذاب جهنم خير في الحقيقة ومنفعة
وصلاح ورحمة بمعنى أنه نظر لعباده اذ كانوا بعذاب جهنم قد رجعوا من
ارتكاب الكفر ، مقالات ج ٢ ص ١٩٥ ، وهذا أيضا هو موقف ابن حزم .
فبالضرورة نعلم أنه لا فرق بين خلق الشر وبين خلق القوة التي لا يكون
الشر الا بها ولا بين ذلك وبين خلق من علم الله أنه لا يفعل الا الشر وبين
خلق ابليس وانظاره الى يوم القيامة وتسليطه على اغواء العباد واضلالهم
وتقويته على ذلك وتركه يضلهم الا من عصم الله منهم . فان قالوا : ان
خلق الله ابليس وقوى الشر وفاعل الشر خير وعدل وحسن صدقوا وتركوا
أصلهم الفاسد ، ولزمهم الرجوع الى الحق في أن خلقه للشر والخير ولجميع
أفعال عباده وتعذيبه من شاء منهم ممن لم يهده واضلاله من أضل وهداه
من هدى كل ذلك حق وعدل وحسن وأن أحكامنا غير جارية عليه لكن أحكامه
جارية علينا . وهذا هو الحق الذي لا يخفى الا على من أضله الله ،
الفصل ج ٣ ص ٧٣ — ٧٤ ، أما عند الجبائي فالاعراض ليست بشر في
الحقيقة بل في المجاز وكذلك جهنم ، مقالات ج ٢ ص ١٩٥ ، عند الجبائي
الله خير بما فعل من الخير لان من كثرت منه الشر قليل له شرير . وقال أن
الامراض والاستقام ليست بشر في الحقيقة وانما هي شر في المجاز . وكذلك
كان قوله في جهنم . . . وكان يقول ان عذاب جهنم ليس بخير ولا شر في
الحقيقة لان الخير هو النعمة وما للانسان فيه من منفعة ، والشر هو
العيب والفساد ، وعذاب جهنم فليس بصلاح ولا فساد . وليس برحمة
ولا منفعة ولكنه عدل وحكمة ، وعند عباد بن سليمان أن الله لم يفعل
شرا بوجه من الوجوه ، ولم يقل ان عذاب جهنم شر في الحقيقة ولا في
المجاز وكذلك قوله في الاعراض والاستقام . وعند الجبائي الله لا يضر
أحدا في باب الدين ولكنه يضر أبدان الكفار بالعذاب في جهنم وبالآلام التي
يعاقبهم عليها . وأنكر ذلك المعتزلة اذ لا يجوز أن يضر الله أحدا في
الحقيقة كما لا يجوز أن يضر أحدا في الحقيقة ، مقالات ج ٢ ص ١٩٥ —
١٩٦ .

٢ — هل تغنى الجنة والنار ؟

ويرتبط هذا السؤال بدوام الاستحقاق والتخلد . فالجنة والنار هما مكان الثواب والعقاب وتنفيذ قانون الاستحقاق . فإذا كان الاستحقاق دائما فهل الجنة والنار كذلك ؟ إذا بقينا شاركا الله في الخلود ولم يتفرد الله بصفة البقاء وإذا غنيتنا لم يدم الاستحقاق ولم يخاد . القول بدوام الجنة والنار وأبديتها إنما يخضع للتفسير الحرفي للنصوص « خالدين فيها أبدا » . ولا يتحول الانسان من الجنة الى النار أو من النار الى الجنة الا بقانون الموازنة أو بالتوبة . وقد يكشف القسار بدوام الجنة والنار عن صادية حيث ينعم المؤمنون الى الأبد ريتعذب الكفار الى الأبد دون ما تغيير أو أمل . ومع أن الله قادر على افنائها الا أنها باقيان لا يغبين . وقد يبدو ذلك متناقضا . فإذا كانت الجنة والنار مخلوقتين ماتهما بالضرورة فانيتان . الخالق يتبعه الفناء ، والقدم يتبعه البقاء . ولا يوجد مخلوق يبقى أو قديم يفنى (٣١٥) . إذلك كان

(٣١٥) أجمع أهل الاسلام الا جهم أن نعيم أهل الجنة دائم لا انقطاع له ، وكذلك عذاب الكفار في النار ، مقالات ج ٢ ص ١٤٨ — ١٤٩ ، مقالات ج ١ ص ٢١٠ ، الفرق ص ٣٤٨ ، لا فناء لأهل الجنة والنار بعد دخولهم فيها ، الكلبي ج ٢ ص ٢٤٨ ، الكفار لا يخرجون منها أبدا والعصاة المؤمنون ما لهم الخروج بعد انقضاء المدة أو بالشفاعة ثم يدوم أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار ، الحصون ص ٨٨ ، عبد السلام ص ١٤٤ — ١٤٥ ، القول بالدوام ردا على الجهمية القائلين بفنائها وفناء أهلها ، الدخول مؤبد لا يخرج منها أحد « ما دامت السموات والأرض » ، كناية عن المدة ، العقباوى ص ٦٥ — ٦٨ ، القول في دوام نعيم أهل الجنة ودوام عذاب أهل النار . الجنة والنار مخلوقتان اليوم ولا تغنيان أبدا ، ذواتهما وما فيهما من أهلها ، الفقه ص ٨٨ ، الانصاف ص ٥١ ، ولا تموت الحور العين أبدا ولا يفنى أهلها ، النسفية ص ١١٧ ، أكلها دائم ، الخبالي ص ١١٧ ، الاسفراينى ص ١١٧ ، اثبات الجنة والنار ودوام النعيم والعذاب ، الفرق ص ١٧٦ ، ص ٣١٤ ، ص ٣٤٨ ، الفقه ص ١٨٤ ، الاصول ص ٢٣٨ ، ص ٣٣٥ ، مقالات ج ١ ص ٢٢٤ ، وعند أهل السنة ١١١. قادر علم افناء الجنة والنار ولكن الجنة والنار دائمان عن طريق

الاقرب للتنزيه حفاظا على صفة البقاء لله وحده أن تفتنى الجنة والنار .
وذلك أيضا ظاهر في النص الذي يقول بفناء كل شيء الا الله ، وبقياس
عرض الجنة والنار بالسموات والارض وهما نازيتان . فقد مفت أهل
الجنة ولكن يفرح أهل النار ! ويمكن رفض التخليد بناء على حجج
طبيعية وليس فقط على حجج الهية . فما دامت القوة الجسمانية متناهية
فلا بد من فنائها . كما أن دوام الاحراق مع بقاء الحياء مستحيلا عقلا ،
فالاحراق يحيل الى رماد وينتهى الشيء المحروق . والنار تفتنى بالربطوية
وبالتالى تنتهى الى عدم ، وتقل حرارتها كلما طال الزمان ، وتفقد الطاقة
جزءا منها ، وبالتالي فمصيها الى النهاية والفناء (٣١٦) . وانقطاع حركات

الخبر ، الفرق ص ١٧٦ ، ليس للجنة والنار آخر ، ولا تزالان باقيتين :
وكذلك أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار . وليس لذلك آخر ، ولا
لمعلوماته ومقدراته غاية ولا نهاية ، مقالات ج ١ ص ٢٢٤ .

(٣١٦) يحتج جهم بقول الله « واحصى كل شيء عددا » وايضا
« كل شيء هالك الا وجهه » الفصل ج ٤ ص ١٠٤ — ١٠٥ ، وهناك
حجتان نصيتان أخريان هما « أكلها دائم » ، « عرض السموات والارض » ،
المواقف ص ٤١٧ ، عند جهم الجنة والنار تفتنيان وتبيدان ، ويفنى من
فيهما حتى لا يبقى الا الله وحده كما كان وحده ولا شيء معه ، مقالات ج ٢
ص ١٤٨ — ١٤٩ ، لا يجوز أن يخلد الله أهل الجنة في الجنة ، وأهل
النار في النار ، مقالات ج ٢ ص ٢١٠ ، الفرق ص ٣٤٨ ، الفصل ج ٤
ص ١٠٣ — ١٠٤ ، وعنده أيضا أن الجنة والنار لم يخلقها الله بعد ،
وانهما يفتنيان بعد خلقهما ، فيدخل أهل الطاعة من الجنة بعد دخولها الى
الحزن بعد الفرح ، والغم بعد السرور ، والشقاء بعد الرخاء ، التنبيه
ص ٩٨ ، ص ١٣٧ ، الاصول ص ٩٨ ، ص ٣٣٣ ، الفرق ص ١٢٢ ،
الملل ج ١ ص ١٢٩ — ١٣٠ ، الفصل ج ٥ ص ٤٦ ، وعند جهم لمقدورات
الله ومعلوماته غاية ونهاية والجنة والنار تفتنيان ويفنى أهلها حتى يكون
الله ولا شيء معه ، مقالات ج ١ ص ٢٢٤ ! وتقول الاباضية أن المسالم
يفنى كله اذا أفنى الله أهل التكليف ، ولا يجوز الا ذلك لانه انما خلقه
لهم ، فاذا أفناهم لم يكن لبقاءهم معنى ، مقالات ج ١ ص ١٨٣ ، كما
تقول الجناحية بفناء الجنة والنار ، الفرق ص ٢٤٦ ، الفصل ج ٥ ص
٢٣ ، ويقول أيضا بفنائهما أبو هاشم والقاضي عبد الجبار ، الطوالع ص
٢١٩ ، المطيعي ص ٦١ — ٦٢ ، المواظف ص ٣٧٨ — ٣٧٩ .

أهل الجنة والنار حل وسط بين البقاء والفناء . فالسكون الدائم يجمع بينهما . وإذا ما أتى وقت الفناء وكان المؤمن قد تناول باحدى يديه كأسا وبالأخرى « مزة » وأتى وقت السكون فانه يبقى دائما على هيئة المصلوب ! والحقيقة أن ذلك يرتبط بالتوحيد قدر ارتباطه بالمعاد . فلأن مقدرات الله لها كل غاية ، وحد ونهاية تنتهى قدرته على الخالقية وبالتالي يسكن أهل الجنة فيها ، وهو ما يضر التوحيد واطلاقية الصفات . كما انه لا يحل مشكلة مشاركة الجنة والنار في صفة البقاء لانها يظللان باقيين وان كانا ساكنين . فهذا الحل الوسط لا يرضى متطلبات التوحيد في الصفات وفي المعاد (٣١٧) .

(٣١٧) قال أبو الهذيل بانقطاع حركات أهل الجنة والنار ، وانهم يسكنون سكونا دائما ، مقالات ج ٢ ص ١٤٨ — ١٤٩ ، مقالات ج ١ ص ١٢٤ ، ص ٢١٠ ، الفرق ص ٣٤٨ ، الفصل ج ٤ ص ١٠٣ — ١٠٤ ، الاصول ص ٣٣٥ ، ص ٣٣٨ ، وقد شنعوا عليه بأنه يلزم اذا كان ولي الله في الجنة قد تناول باحدى يديه الكأس وبالأخرى بعض التحف ثم حضر وقت السكون الدائم أن يبقى ولي الله أبدا على هيئة المصلوب ، الفرق ص ١٢٢ — ١٢٤ ، الفصل ج ٥ ص ٣٤ ، الملل ج ١ ص ٧٦ — ٧٧ ، المعالم ص ١٣٤ — ١٣٥ ، الانتصار ص ١١ — ١٤ ، ص ١٩ — ٢٤ ، ص ٧٠ — ٧٢ ، ص ١٦٨ ، المواقف ص ٤١٥ ، وعند أبي الهذيل أن لمعلومات الله كل وجميع ، ولما يقدر عليه كل وجميع ، وأن أهل الجنة تنقطع حركاتهم ويسكنون سكونا دائما ، وقال بفناء مقدرات الله حتى لا يكون بعدها قادرا ، مقالات ج ٢ ص ١٥٨ ، عند أبي الهذيل علم الله له غاية ونهاية لا يتجاوزها إذ أن الكل يوجب الحصر والنهاية ، الانتصار ص ١٢٣ — ١٢٥ ، خالقية الله قد انتهت الى حد لا يقدر أن يخلق شيئا آخر ، اعتقادات ص ٤١ ، قدرته تنتهى الى حال تفضى بمقدرات فيها ، ولا يقدر بعدها على شيء ولا يملك حينئذ لاحد على ضر ولا نفع ، أهل الجنة في تلك الحال يبقون في سكون دائم ، الفرق ص ٣٣٤ — ٣٣٥ ، فناء مقدراته ولا يكون بعدها قادرا على شيء . نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار يفنيان ويبقى أهل الجنة وأهل النار خالدين ، لا يقدر على شيء ، لا يقدر على احياء ميت ولا على اماتة حي ، ولا على تحريك ساكن ولا على تسكين متحرك ولا على احداث شيء ولا على افناء شيء ، الفرق ص ١٢٢ ، الاصول ص ٩٤ .

٣ - الخلود في الارض .

ظهرت دعاوى التجسيم والتشبيه والتنزيه ليس فقط في الاعتقالات بل في السمعيات ، وليس فقط في التوحيد بل في أمور المعاد . فالتجسيم في التوحيد تجسيم في المعاد ، والتشبيه في التوحيد تشبيه في المعاد ، والتنزيه في التوحيد تنزيه أيضا في المعاد (٣١٨) . والحقيقة أن أمور المعاد كلها خطأ في تفسير النصوص وتحويل للصور الفنية الى وقائع حادثة . فأمر المعاد لا تشير الى وقائع مادية وحوادث فعلية وعوالم موجودة بالفعل في مكان ما يعيشها الانسان في زمان ما بل هي بواعث سلوكية ودوافع للفعل للتأثير على السلوك ، والحث على الطاعة ترغيبا تارة ، وترهيبا تارة أخرى . وليس المقصود بالدوافع الثواب على الحسنة والعقاب على السيئة . فالأفعال الصالحة لا تحتاج الى ثواب وعقاب . ويمكن ممارسة الحياة الخلقية بلا جزاء ، ثوابا كان أم عقابا . البس حسن الاعمال في ذاته مدعاة للانسان بها وقبح الاعمال لذاته مدعاة لتجنبها ؟ وهل ينتج أسلوب الترغيب والترهيب فتحسن الاعمال في الدنيا أم أنه قد ينتج عند البعض . ولا ينتج عند البعض الآخر ؟ هل المعاد باعث نفسي على صلاح العالم تخويفا للظالمين أم أنه يقود برد فعل وهو تعويض المظلومين ؟ قد ينجح الترغيب عند الفقراء تعويضا عما هم عليه من فقر ، ولكن قد لا ينجح الترغيب عند الاغنياء فالحاضر لديهم أولى من المستقبل . قد لا ينجح مع الظالمين والطفة والمستغلين الا الثورة عليهم بالفعل واسترداد حقوق الفقراء منهم وحصول الناس على حرياتهم المسلوقة . حتى لو تصدق الاغنياء فهل الدار الاخرى مكافأة لهم أم لعقابهم على فائض أموالهم ؟ وهل أعمال الخير هي الصدقة واطعام

(٣١٨) الاشعري يشبه الاخرويات والمعتزلة يأخذونها على عمومها ؛
الابانة ص ٧ .

المساكين وبناء المساجد والزوايا والتكايا أم إعادة توزيع الثروة؟ (٣١٩)

ان أمور المعاد في نهاية الامر ما هي الا تعبير عن عالم بالتمنى عندها يعجز الانسان عن عيشه بالفعل في عالم يحكمه القانون ويسوده العدل . لذلك تظهر باستمرار في فترات الاضطهاد وفي لحظات العجز وحين يسود الظلم ويعم القهر كتعويض عن عالم مثالى يأخذ فيه الانسان حقه ، ويرفع الظلم عنه . أمور المعاد في أحسن الاحوال تصوير فنى يقوم به الخيال تعويضا عن حرمان في الخبز أو الحرية ، في النقوت أو الكرامة ، في الرزق أو الحق في عالم يحكمه القانون ويتحقق فيه العدل . وهي تعادل في علم أصول الدين المدن الفاضلة في علوم

(٣١٩) وقد لاحظ الشيخ حسين الجبر هذا التعويض بقوله « ثم ان السلطان العادل الحكيم الرحيم اذا كان له جمع من الرعية وكان بعضهم اقوياء وبعضهم ضعفاء كان من حكمته وعدله ورحمته ان ينتصر للمظلوم الضعيف من الظالم القوى ، والله سلطان حكيم عادل في حكمته وعدله ورحمته ان ينتصف لعبيده المظلومين من عبيده الظالمين . وهذا الانتصاف لم يحصل في هذه الدار لاننا نرى المظلوم قد يبقى فيها مهانا في غاية الذل والقهر ، مسلوب المال مفضوح العرض ، والظالم يبقى في غاية العزة والقدرة فلا بد من دار أخرى يظهر منها هذا العدل وهذا الانتصاف ، الحصون ص ٩٧ ، وأيضا « من حكمة السلطان الحكيم الرحيم » أن يبعث نفوس رعيته للعطف على الفقراء ليعينوهم بشيء من الاموال على مصالح معاشهم . واللائق بالاغنياء أن تكون تلك الاعانة منهم على وجه الرغبة وانشرح الصدر ، وبذلك يصلح حال الفقراء ، ويندفع عنهم الشقاء ، ويفارقهم الفساد في الجملة . وحيث أن النفوس مفعورة على حب المال ولا تسمح بصرف شيء منه الا اذا وجدت عوضا هو خير منه فكان من حكمة الله أن يحيل دار غير هذه الدار يكافئ فيها بالخير المتصدقين على الفقراء والمساكين ويجازى مانعى الصدقات والزكوات بما يستحقون . فاذ علم الاغنياء بوجود دار أخرى ، وأنهم يكافؤون فيها على الصدقة بعشر أمثالها فحينئذ ينفقون على الفقراء والمساكين برغبة وانشرح صدر لما يرجونه من نوال الاجور بل يرغبون أيضا في الصدقات الجارية التي لا تنقطع فيرصدون الاوقات الجسمية ويشيدون للصوات والاذكار واطعام المساجد والزوايا والتكايا العظيمة ، فينتج عن ذلك من الخيرات ما لا يدخل تحت الحصر ، وكل ذلك عن الرغبة في نعيم الدار الآخرة ، والنجاة من عذابها ، ولولا ذلك لما كان من تلك المآثر الخيرية الا القليل ، الحصون ص ٩٦ — ٩٧ .

الحكمة . تنشأ أمور المعاد اذن نشأة سياسية اجتماعية اقتصادية (٣٢٠) .

وبطبيعة الحال أن ينشأ رد فعل على التصور الثنائى وأن ينشأ تصور بديل هو التصور الواحدى للعالم . فهناك دنيا واحدة وآخرة واحدة هى نفسها الدنيا . فالجنة والنار هما النعيم والعذاب فى هذه الدنيا وليس فى عالم آخر يحشر فيه الانسان بعد الموت . الدنيا هى الارض ، والعالم الآخر هو الارض . الجنة ما يصيب الانسان من خير فى الدنيا ، والنار ما يصيب الانسان من شر فيها . وهو ما قاله الفلاسفة أيضا عن النعيم الروحى والعذاب الروحى فى هذا العالم وانكار النعيم البدنى والعذاب البدنى فى عالم آخر . ولا يهم ماذا تعنى الدنيا هل هى

(٣٢٠) وقد لاحظ أيضا الشيخ حسين الجبر هذه النشأة السياسية لأمور المعاد بقوله « أن الاهواء والشهوات وحب اللذات لا يقاومها مجرد القوانين التى يقيّمها العلم السياسى . فلا بد من وازع آخر يزع النفوس من المضار ، ومرجح يرجح اتباع طريق الخير وهجران سبيل الشر وهو الايمان بالمعاد والمكافأة على الاعمال أن خيرا فخير وأن شرا فشر . والا فليتأمل العاقل فى الانسان اذا كان يعتقد أنه مثل نبات الارض ينبت ثم يزول لا الى رجعة وليس له حظ من وجوده الا لذاته الحيوانية التى ينالها مدة حياته . فمهما سن له العلم السياسى من الضوابط لمعرفة حاله وما عليه فاذا قدر على قتل بسواه وأخذ ماله الذى يبلغ الملايين بدون أن يطلع عليه أحد من الناس وهتك اشرف عرض وبلوغ لذة بدون اطلاع أحد فهل يظن أن تلك القوانين التى سنّها له العلم السياسى تردّه عن ارتكاب ذلك ؟ لا يقول بذلك الا مكابر . ومن المعلوم أن الانسان مفطور على حب ذاته . فمن يدرى به حق الدراية لا يأمن له فى شيء الا اذا وجده مرتبطا بالدين . وانا نرى أن بعض الامم تعتقد المعاد ويظهر فيها من بعض أفرادها ما يظهر من الفساد فكيف يكون حالها لو نسخ هذا الاعتقاد منها ؟ فبلا شك أن فسادها يصير عظيما . على أننا نرى الامم التى انتشر فيها العلم الدنيوى لاسيما السياسى فى هذا الزمان لا تزال آخذة فى سبيل الشرور . بل كلها ازداد ذلك العلم بينها ازدادت شرورها وفشا بينها الزنا الذى يضيع الانساب ، ويحل عقد التناحر وقتل النفوس والانتحار ، وازالة العقل بالمسكرات والاحتياال بفتونها وصنائعها على سلب الاموال والغش والخديعة وكثير من الاخلاق المخلة بنظام الهيئة الاجتماعية . وما ذلك الا لان علومها التى برعت فيها ليست فى اعتقاد المعاد نصيب » ، الحصون ص ٩٨ ، ويقول أيضا « ... لابد من دار أخرى يحصل فيها ارتباط الخير والثواب والشر بالعقاب ... » الحصون ص ٩٥ - ٩٦ .

الهواء والجو أم هي كل ما خلقه الله من الجواهر والاعراض بل تكفى
أنها دار عمل وحياة وبقاء . ان واقع النعيم والعذاب في الدنيا لا يمكن
انكاره سواء كان ذلك امتحانا للانسان وابتلاء له ليزداد ايمانه وشكره
أو كان ثوابا وعقابا على افعاله دون انتظار اذ ان نتائج الفعل قد
تظهر في الحال أو في المال ، في حياة الانسان أو بعد مماته كما هو الحال
في السنن والآثار (٣٢١) . ويؤكد ذلك عدد كبير من الاغانى الشعبية
والامثال العامة عن أن الجنة هي حضور الحبيب والانس به ، والنار
غياب الحبيب وعذاب الفراق (٣٢٢) . وقد يجعل هذا التصور الناس
أكثر حرصا على العمل في الدنيا والتمسك بها بدلا من الرضا وانتظار

(٣٢١) اختلفت المعتزلة في الثواب في الدنيا على مقالتين : (أ) عند
النظام لا يكون الثواب الا في الآخرة وأن ما يفعله الله بالمؤمنين في الدنيا
من المحبة والولاية ليس بثواب لانه انما يفعله بهم ليزدادوا ايمانا وليمتحنهم
بالشكر عليه (ب) وعند سائر المعتزلة الثواب قد يكون في الدنيا وأن ما
يفعله الله من الولاية والرضا على المؤمنين فهو ثواب ، مقالات ج ١
ص ٣٠٢ — ٣٠٣ ، واختلفوا في الدنيا ما هي : (أ) فعند زهير الاثرى هي
الهواء والجو (ب) وعند آخرين هي واقع على كل ما خلقه الله من الجواهر
والاعراض قبل مجيء الآخرة ، مقالات ج ١ ص ١١٧ .

(٣٢٢) عند المعبرية (الخطابية) الجنة ما يصيب الناس من الخير
والنعمة والعافية ، والنار ما يصيب الناس خلاف ذلك ، مقالات ج ١
ص ٧٧ ، الجنة ما يصيب الناس من خير وعافية والشر ما يصيبهم من
شر وفسق وبلية ، الفرق ص ٢٤٨ ، الملل ج ٢ ص ١٢٥ ، وكل ما ذكر
الله في كتابه من جنة ونار وحساب وميزان وعذاب ونعيم فانها هو في
الحياة الدنيا فقط من الابدان الصحيحة والالوان الحسنة والطعوم اللذيذة
والروائح الطيبة والاشياء المبهجة التي تنعم بها النفوس ، والعذاب هو
الامراض والآلام والانصاب وما تتأذى به النفوس ، وهذا هو الثواب
والعقاب على الاعمال ، كما كفر أبو منصور العجلي بالجنة والنار مقالات
ج ١ ص ٧٤ ، وتأول اصحابه الجنة على أنها نعيم الدنيا والنار على
أنها مساوىء الدنيا ، واستحلوا خنق مخالفهم ، الجنة نعيم الدنيا والنار
آلامها ، المواقف ص ٤٣٠ ، وكفرت الجناحية بالقيامة والجنة والنار ،
مقالات ج ١ ص ٦٧ الفرق ص ٢٤٦ ، ص ٢٥٥ ، كما أبطلت الباطنية
القول بالمعاد والعقاب فالجنة نعيم الدنيا والعذاب هو اشتغال أصحاب
الشرائع بالصلاة والصيام والحج والجهاد ، الفرق ص ٣٩٣ ، وأبطلت
المعاد والنشور ، الفرق ص ٢٩٦ .

تعويضها في زمن آخر وفي مكان آخر . وقد يظهر تصور الخلود في الدنيا في عقيدة التناسخ وانتقال الروح المنعمة الى جسد منعم والروح المعذبة الى جسد معذب بالامراض والاسقام والشيوخوخة او الى جسم حيوان (٣٢٣) . وقد تتشخص الجنة والنار في رجلين الاول تجب ، والاته والثاني تجب معاداته مما يدل على ارتباط أمور المعاد بالظروف النسبية والاجتماعية والسياسية لمجتمع الاضطهاد (٣٢٤) . وفي هذه الحالة لا تفنى الدنيا كما قد تفنى الآخرة ، وكأنه عندما تضع الدنيا تخلد وتفنى الآخرة كما هو الحال في التجسيم وعندما تنال الدنيا تفنى وتبقى الآخرة كما هو الحال في التنزيه أو كأن خلود الدنيا وفناء الآخرة تعريض ينشأ عن عال الفقد والعجز في الدنيا بآثبات خلودها وفناء الآخرة (٣٢٥) .

وقد تتعدد الديار ، دنيا وآخرة لتجمع بين التصورين الثنائي والواحدى لعلاقة الدنيا بالآخرة . فقد تكون الديار خمسا ، داران للثواب ، والثالثة للعقاب ، والرابعة للابتداء ، والخامسة للابتلاء بعد اختبارهم في الدار

(٣٢٣) قالت المعبرية أيضا بالتناسخ ، وأنهم لا يموتون ولكنهم يرفعون بأبدانهم الى الملكوت وتوضع للناس أجساد شبيهة بأجسادهم ، مقالات ج ١ ص ٧٧ ، وقالت القرامطة والديلم (الرافضة) بالتناسخ كذلك وحلول الناسوت في اللاهوت ، التنبيه ص ٢١ ، وعندهم لا جنة ولا بعث ولا نشوء . من مات بلى جسده ولحق روحه بالنور الذي تولد منه حتى يرجع كما كان ، التنبيه ص ٢٠ — ٢١ ، كما قالت الجارودية أيضا بالتناسخ وانتقال الروح من جسد انسان ردى الى جسد انسان مؤلم مريض فتعذب فيه مدة مما عمل من الشرور والفساد ثم تنتقل الى جسد انسان متنعّم فيه طوال ما بقيت في الجسد الاول . وهذا هو الكون فيكون معذبا أو مقيدا أو جسد هرم أو مريض أو مستقم أو يكون منعما في جسد شاب حسن متلذذ ، التنبيه ص ٢٣ .

(٣٢٤) عند أبي منصور العجلي الجنة رجل أمرنا بهوائاته وهو امام الوقت ، والنار رجل أمرنا بمعاداته وهو خصم الامام ، الملل ج ٢ ص ١٢٥ .

(٣٢٥) عند عبد الله بن معاوية ذى الجناحين ، وعند المعبرية الخطابية ، الدنيا لا تفنى ، مقالات ج ١ ص ٦٧ ، ص ٧ ، الفرق ص ٢٤٨ ، الملل ج ٢ ص ١٢٥ .

الاولى . ولا يزال التكوين والتكرير ، الاختبار والتكليف في الدنيا حتى يمتلئ مكبال الخير ومكبال الشر . فاذا امتلأ الاول أصبح العمل كله طاعة والمطيع خيرا خالصا فينتقل الى الجنة وكأنه لم يلبث طرفة عين . ومطل الغنى في الحياة وحبها ظلم له . واذا امتلأ مكبال الشر صار العمل كله معصية والعاصي شرا محضا فينتقل الى النار وكأنه لم يلبث طرفة عين (٣٢٦) . وقد يعبر عن رسالة الانسان في الحياة فنيا بالصعرة فتنشأ أمور المعاد ، فتكون الدنيا دار عمل ، والآخرة دار جزاء . رتتحول رسالة الانسان في الحياة ليحققها . فمن حقق رسالته ارتفع الى اعلى عليين ، في مكانة افضل من الذين استمروا في النعيم الدائم لانهم حصلوا على جزائهم بجهدهم لا بخلقهم . واذا لم يحققوا الرسالة هبطوا اسفل سفالين ، تسلب منهم الرسالة ويتحولون الى اقل مرتبة في الوجود ، وهي مرتبة غياب الوعي وحياة الشعور . ثم تعطى لهم فرصة ثانية للاختبار والتكليف . وهكذا تستمر الحياة ، تكليف برسالة ، ونجاح او فشل في التحقيق ، لا نهاية ولا يأس ، بل عملية مستمرة لمزيد من الارتفاع للبعض ومزيد من الانخفاض للبعض الآخر حتى يظهر التقابل بين الملاك والحيوان ، بين النعيم المطلق والعذاب المطلق ، بين حياة الوعي وحياة اللاوعي ، بين اليقظة والموت (٣٢٧) .

(٣٢٦) عند أحمد بن حنبل الديار خمس : داران للشواب والثالثة للعقاب والرابعة للابتداء والخامسة للابتلاء . دار الابتداء هي التي كلف الخلق فيها بعد ان اختبروا في الاولى . وهذا التكوين والتكرير لا يزال في الدنيا حتى يمتلأ المكيالان ، مكبال الخير ومكبال الشر . فاذا امتلأ مكبال الخير صار العمل كله طاعة والمطيع خيرا خالصا فينتقل الى الجنة ، ولم يلبث طرفة عين ، فان مطل الغنى ظلما . واذا امتلأ مكبال الشر صار العمل كله معصية والعاصي شرا محضا فينتقل الى النار ، ولم يلبث طرفة عين ، المل ج ١ ص ٩٤ .

(٣٢٧) عند أحمد بن حنبل خلق الله الخلق دفعة واحدة . خلق أولا الاجزاء المقدرة التي كل واحد منها لا يتجزأ . وتلك الاجزاء احياء عاقلة سوى الله بينهم في جميع أمورهم اذ لم يستحق الواحد منهم تفضيلا على غيره ولا كان من أحد منهم جنائيا يؤخر لاجلها عن غيره .

صحيح أن المعاد يكشف عن هم المستقبل لدى كل انسان -لدى
الانسانية جمعاء ، خوفا منه أو ثقة فيه . ويخطط كل كائن حي للمستقبل .
بما في ذلك الطير والحشرات من أجل تخزين الطعام وفقس البيض .
وان عبادة الاسلاف وأرواح الموتى والتطلع الى المستقبل من أجل التعرف
عليه والاعداد له قد جعل من المعاد أساس الحضارة وأنه لولاه لانهارت
الامم وقصر نظر الانسان . أمور المعاد هي الدراسات المستقبلية بلغة
العصر ، والكشف عن نتائج المستقبل ابتداء من حسابات الحاضر (٣٢٨) .

ثم انه خيرهم بين أن يمتحنهم بعد اسباغ النعمة عليهم بالطاعات ليستحقوا
بها الثواب عليها لان منزلة الاستحقاق أشرف من منزلة التفضيل أو بين
أن يتركهم في تلك الدار تفضلا عليهم بها فاخار بعضهم المحنة واباها
بعضهم . فمن اباها تركها في الدار الاولى على حاله فيها . ومن اختار
الامتحان امتحنه في الدنيا . ولما امتحن الذين اختاروا الامتحان عصاه
بعضهم اطاعه بعضهم . فمن اطاعه حطه الى رتبة هي دون المنزلة
التي خلقوا فيها ، ومن اطاعه رفعه الى رتبة أعلى من المنزلة التي خلق
عليها ثم كررهم في الأشخاص والثواب الى أن صار منهم اناسا وآخرون
بهائم أو سباعا بذنوبهم . ومن صار منهم الى البهيمة ارتفع عنه التكليف
ولا تزال البهائم تردد في الصور القبيحة وتلقى المكاره من الذبح والتسخير
الى أن تستوفي ما تستحق من العقاب بذنوبها ثم تعاد الى الحالة الاولى
ثم يخرهم الله تخيرا ثانيا في الامتحان فان اختاروه أعاد تكليفهم ، وان
امتنعوا منه تركوا على حالهم غير مكلفين . ومن المكلفين من يعمل من
الطاعات حتى يستحق أن يكون نبيا ثم ملكا فيفعل الله ذلك به ، ، الفرق
ص ٢٧٥ — ٢٧٦ ، وعند القحطى لم يعرض الله عليهم في أول الامر التكليف
بل هم سألوه الرفع عن درجاتهم والتفاضل بينهم فأخبرهم بأنهم لا يتصفون
بذلك الا بعد التكليف والامتحان وأنهم ان كفوا فعصوا استحقوا العقاب
فأبوا الامتحان ، الفرق ص ٢٧٦ .

(٣٢٨) لو لم يحصل للانسان معاد لكان احسن من جميع الحيوانات
في المنزلة والشرف . فمضار الانسان في الدنيا أكثر من مضار جميع
الحيوانات . فان سائر الحيوانات قبل وقوعها في الآلام تكون فارغة
البال لأن ليس لديها فكر . أما الانسان فله انواع من الخوف ...
الانسان خلق للأخرة لا للدنيا ، الحصون ص ٧ — ٩ ، وبالظن أن
تلك الامم لولا بقية اعتقاد والمعاد قائمة بينها لوجدناها قد هوت للدمار

ولذلك احتوى كثير من النصوص على صور فنية لتصوير المعاد لبس الغرض منها اصدار احكام واقع بل احكام قيمة . ليس المطلوب منها ايجاد تطابق معانيها مع وقائع مادية بل كشف هذه المعانى عن جوهر التجربة الانسانية في المستقبل . لا يحيل النص اذن الى وقائع مادية بل يكشف عن وقائع شعورية تعبر عن بنية الوجود الانسانى . ان قسمة الحياة الى دنيا وآخرة ، الى دنى ودنيوى لتعبر عن تصور ثنائى للحياة يكشف عن تخلف وكبت وحرمان وتعويض وعجز واستكانة وخور . ولا تعنى الآثار المترتبة على الفعل التصوير الفنى لهذه الآثار من جنة او نار . فالجنة هى الفائدة المترتبة على النظر ، والنار هى الضرر الناتج عن غياب النظر كما هو الحال فى تأويل الفلاسفة . الجنة هى آثار الفعل الحميد فى الدنيا والنار هى آثار الفعل القبيح فيها . امور المعاد اذن هى أولا خطأ فى التفسير وتحويل الصور الفنية الى وقائع مادية . يعنى ثانيا خطأ فى الاتجاه وتحويل هذا العالم الى عالم آخر مما يكشف عن موقف مغترب منحرف ، معوج منحرج فى الحياة . وهى ثالثا خطأ فى القصد ، فليس المقصود منها الحساب الكمى فى النهاية بل توجيه السلوك والتأثير فيه منذ البداية . وكلما عمقت ثقافة الانسان وقوى وعيه وقلت غريته عن العالم فانه لا يكون فى حاجة الى خلق مثل هذه العوالم الوهمية ، وأصبح قادرا على التفرقة بين عالم التمنى وعالم الواقع . وفى المواقف الثورية تغير المجتمعات خالها بالفعل ، وتفرق بين النية والعمل ، بين القصد والفعل ، بين البداية والنهاية .

ان الخلود رغبة انسانية خالصة ، وتعبر عن طموح الانسان لتجاوز فناءه وحدوثه . فهى رغبة على الدوام لتجاوز الزمان وطموح فى البقاء

تمحى من لوح الوجود ، الحصون ص ٩٨ — ٩٩ . انظر بحثنا « علم المستقبلات (عالم الغد بين الامس واليوم) » فى دراسات فلسفية ص ٥٥١ — ٥٩٩ ، الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٨ .

لنجاوز الفناء . ليس في الخلود فترة انتظار من لحظة الموت الى لحظة قرار الخلود بل الخلود متصل لا انتظار فيه عندما يؤثر الانسان في حياته ، ويستمر أثره بعد مماته . الخلود واقع وليس تمنيا ، حاضر وليس مستقبلا ، يكتسب ولا يوهب . وبالخلود يستمر فعل الانسان ، ويظل الانسان فاعلا مؤثرا من خلال جهده وأثره طالما هو دائما فعال . يتم الخلود في هذا العالم من خلال الاثر الذي يتركه الانسان في شعور الآخرين وفي واقعهم . لا يحدث الخلود في عالم آخر بل في هذا العالم وفي حياة الناس عندما يتحول سلوك الانسان الى قدوة ، وحياته الى نموذج . ليس الخلود ميزة فردية يستأثر بها انسان دون آخر بصادية يفرح صاحبها بنعيمه المقيم وبعذاب الآخرين . بل هي فردية بمعنى أنها مشروطة بجهد الفرد في البداية ثم تحيل الانسان كجزء من الحضارة والتاريخ في النهاية . ومع ذلك فالخلود فردى قد يحدث لفرد دون فرد لأنه كسب . وبالتالي ليس كل البشر خالدين . الخلود فقط لمن حول حياته الزمانية الى حياة أبدية . ليست درجات الخلود خارج هذا العالم في مراتب اجتماعية ومكاسب مادية ومنازل ودور من ادوار وقصور أو زمان يقصر أو يطول بل درجات الخلود في هذا العالم طبقا للاثر الذي يحدثه فعل الانسان في حياته على الآخرين . قد تحدث أخطاء في عملية التخليد نتيجة للاجتهاد ، خطأ أم صوابا ، ونتيجة لضعف الباعث أو شدته أو شوب القصد وطهارته أو غموض الهدف ووضوحه . تلك هي بنية الجهد الانساني الحر كدليل على حرية الانسان واختياره الحر . وقد تحدث مظاهر نكوص في عملية التخليد عندما تضعف الروح أو يتفتت الاثر أو عندما يحدث اثر مضاد . ولكن هذه هي حياة الخلود ، حياة تسرى عليها قوانين الحياة ، النشوء والنماء ، الانكماش والضمور ، الخلود في النهاية للحضارة والتاريخ ، وللشعب صاحب الحضارة وصانع التاريخ . الخلود عملية يساهم فيها كل الافراد ، كل يكمل الآخر حتى يخلد الذهن البشرى الخالق المبدع وهو ما سماه الحكماء خلود العقل الفعال . ولكنه هذه المرة عقل الامة أفرادا وجماعات ، حال في التاريخ وليس مغاربا للعالم . وان الخلود الفردى ليجد كماله في خلود الجماعة في الحضارة والتاريخ .

فهرس الموضوعات

الباب الرابع

التاريخ العام

الفصل التاسع

تطور الوحي (النبوة)

الموضوع	الصفحة
اولا : مكانها ، وموضوعاتها ، ومعناها	٥
١ — مكانها في العلم	٦
٢ — موضوعاتها ومحاورها	١٧
٣ — معناها وحقيقتها	٢١
ثانيا : وجوبها ، واستحالاتها ، وامكانها	٢٧
١ — هل النبوة واجبة ؟	٢٨
٢ — هل النبوة مستحيلة ؟	٢٨
(ا) الاستحالة المبدئية	٣٩
(ب) الاستحالة العقلية	٤٢
(ج) الاستحالة العملية	٥١
٣ — النبوة ممكنة	٥٧
ثالثا : هل المعجزة داليل على صدق النبوة ؟	٦٤
١ — معناها وشروطها ودلالاتها	٦٤
(ا) معناها	٦٤
(ب) شروطها	٦٨
(ح) دلالتها	٧٠

الموضوع	الصفحة
٢ — استحالة المعجزة	٧٥
٣ — هل هناك فرق بين المعجزة والكرامة والسحر ؟	٩٠
(١) المعجزة والكرامة	٩٠
(ب) المعجزة والسحر	٩٩
رابعاً : تطور النبوة	١٠٤
١ — هل يستحيل النسخ بين المراحل ؟	١٠٦
٢ — جواز النسخ بين المراحل	١١٥
٣ — النسخ في آخر مرحلة	١٢٨
خامساً : اكتمال النبوة	١٤٠
١ — هل الامانة استمرار للنبوة ؟	١٤٣
٢ — هل الرؤية والحكمة استمرار للنبوة ؟	١٥٠
٣ — حفظ الوحي وبقاء الشريعة	١٥٣
سادساً : وقوع النبوة	١٥٥
١ — أخبار الانبياء السابقين	١٥٦
٢ — أحوال النبي قبل البعثة	١٥٧
٣ — هل له معجزات بالمعنى القديم ؟	١٦١
(١) استحالة نقل المعجزة بالاحاد أو بالتواتر	١٦٢
(ب) تصنيف المعجزات	١٦٦
سابعاً : اعجاز القرآن	١٨٢
١ — التحدى والمعارضة	١٨٤
٢ — أوجه الاعجاز	١٨٩
(١) هل الاعجاز فى النظم والبلاغة ؟	١٨٩

الصفحة	الموضوع
١٩٦	(ب) هل الاعجاز فى الاخبار بالغيب ؟
٢٠١	(د) الاعجاز التشريعى
٢٠٤	ثامنا : الشخص ام الرسالة ؟
٢٠٥	١ — النبوة كشخص ؟
٢٠٥	(١) الاسراء والمعراج
٢١١	(ب) عصمة الانبياء
٢٢١	(د) تفضيل الانبياء
٢٢٩	(د) سيرة النبى
٢٣٢	٢ — النبوة كرسالة
٢٣٧	تاسعا : تواتر الرسالة
٢٤٠	١ — شروط التواتر
٢٤٨	٢ — تطبيق شروط التواتر على الكتب المقدسة
٢٥٤	عاشرا : مضمون الرسالة
٢٥٦	١ — الموضوعات النظرية (الغيبية)
٢٥٦	(١) الله ، والقضاء والقدر ، والرسول ، والكتب ، واليوم الآخر
٢٥٨	(ب) هل الملائكة موضوع للنبوة ؟
٢٧٨	٢ — الموضوع العملى
٢٨٠	(١) الادلة الاربعية
٢٩٤	(ب) تحليل الخطاب
٣١٥	(د) تحقيق الرسالة

الفصل العاشر

مستقبل الإنسانية (المعاد)

الصفحة	الموضوع
٣٢١	أولاً : وضع المشكلة
٣٢١	١ — هل هو أصل مستقل ؟
٣٢٧	٢ — أفعال الاستحقاق
٣٤٥	ثانياً : قانون الاستحقاق
٣٤٦	١ — هل يمكن نفي الاستحقاق ؟
٣٥٦	٢ — اثبات الاستحقاق
٣٦٢	ثالثاً : دوام الاستحقاق
٣٦٤	١ — دوام الاستحقاق وشرطه
٣٦٩	٢ — هل ينقطع الاستحقاق ؟
٣٨١	٣ — متى يسقط الاستحقاق ؟
٣٨٣	(أ) الموازنة (الاحباط والتفكير)
٣٨٩	(ب) التوبة
٣٩٧	رابعاً : شمول الاستحقاق
٣٩٧	١ — الموافاة (الولاية والعداوة)
٤٠٤	٢ — البشارة
٤٠٨	٢ — الشفاعة
٤٢٣	خامساً : الموت
٤٢٦	١ — الانتقال من الحياة الى الموت
٤٣٢	٢ — أحكام الاموات

الصفحة

الموضوع

٤٣٦ — هل هناك ملك للموت ؟

٤٤٠ **سادسا : حياة القبر :**

٤٤١ ١ — هل تعود الروح ؟

٤٤٥ ٢ — أين مستقر الارواح ؟

٤٤٩ ٣ — هل هناك سؤال للملكين ؟

٤٦٥ ٤ — هل يوجد عذاب في القبر ؟

٤٧٩ **سابعا : المعاد**

٤٨٠ ١ — رجعة الاموات

٤٨٧ ٢ — المعاد الجسماني

٥٠٢ ٣ — البعث

٥٠٩ ٤ — المعاد الروحاني

٥٠٩ (أ) ماذا تعنى الروح ؟

٥١٦ (ب) هل الروح متميز عن البدن ؟

٥١٩ (ج) هل تفنى الروح بفناء البدن ؟

٥٢٨ **ثالثا : علامات الساعة**

٥٢٩ ١ — الصراع بين الخير والشر

٥٢٩ (أ) ظهور المسيح الدجال

٥٣٣ (ب) نزول المسيح عيسى بن مريم

٥٣٧ (ج) حرب يأجوج ومأجوج

٥٤٢ (د) خروج الدابة

٥٤٦ ٢ — خرق قوانين الطبيعة

٥٤٨ ٣ — انتهاء التكليف

الصفحة	الموضوع
٥٥١	تاسعا : اليوم الآخر
٥٥٢	١ — الموقف ، والحوض ، والتصاص
٥٦٠	٢ — الحساب ، والميزان ، والحفظة ، والكتابة ، وانطاق الجوارح
٥٧٤	٣ — العرش ، والكرسى ، والقلم ، واللوح
٥٨٧	٤ — الصراط
٥٨٤	عاشرا : الجنة والنار
٥٨٥	١ — أوصاف الجنة والنار
٥٩٦	٢ — هل تغنى الجنة والنار ؟
٥٩٩	٣ — الخلود فى الارض
٦٠٩	فهرس الموضوعات

رقم الايداع بدار الكتب

٨٨/١٦٢٠

١٧٧ - ١٣٣ - ٠٧٠ - ٥

دار النهر للطباعة

« التراث والتجديد » في جبهته الأولى « موقفنا من التراث القديم » هو مشروع جيلنا في مطلع القرن الخامس عشر، وفي نهاية السبعة قرون الثانية في تاريخ الحضارة الإسلامية، يضع شروط النهضة بعد أن وصف ابن خلدون نشأة الحضارة وتطورها وانهارها في السبعة قرون الأولى. يقلل الإصلاح الديني من عثرته بعد كبوته، ويحوّله إلى نهضة شاملة، يعيد بناء العلوم القديمة التي تكونت في فترة الانتصار، وتوقفت بنهاية الفترة الأولى، وينقلها إلى فترة الهزيمة حتى يتطابق « الروح » مع اللحظة التاريخية التي نمر بها.

« من العقيدة إلى الثورة » هي المحاولة الأولى منذ المغنى في أبواب التوحيد والعدل للقاضى عبد الجبار، و « رسالة التوحيد » للإمام محمد عبده، و « تجديد التفكير الديني في الإسلام » للفيلسوف محمد اقبال، لإعادة بناء علم أصول الدين القديم بناء على الظروف الحالية للمجتمع الإسلامى كأيديولوجية ثورية للشعوب الإسلامية تجعلها قادرة على مواجهة التحديات الرئيسية للعصر: الاحتلال، والقهر، والفقر، والتجزئة، والتخلف، والتغريب، والفتور، وحتى يتحول التوحيد من مجرد شهادة لفظية وإيمان قلبى إلى شهادة عملية على العصر تفجر الطاقات، وتساعد على التغيير الاجتماعى.

« النبوة - المعاد » هو المجلد الرابع من هذه المحاولة، ويشمل الباب الرابع « التاريخ العام » أى تطور البشرية من الماضى (النبوة) إلى المستقبل (المعاد). الفصل الأول « تطور الوحي » أو « النبوة »، وهل المعجزة دليل على صدق النبوة ؟ وماذا يعنى تطور النبوة، النسخ بين المراحل، والنسخ فى آخر مرحلة ؟ وماذا يعنى اكتمال النبوة ؟ وما الفرق بين المعجزة والاعجاز ؟ وما هو محور النبوة الشخصى أم الرسالة ؟ وما هو مضمون الرسالة ؟ هل هى الموضوعات النظرية، عالم الغيب أم الموضوعات العملية، عالم الشهادة ؟ الفصل الثانى « مستقبل الإنسانية » أو « المعاد » و يعرض لقانون الاستحقاق ودوامه وشموله، كما يصف واقعة الموت، ويحلل روايات حياة القبر، ومستقر الأرواح، وسؤال الملكين. كما يحلل روايات المعاد: رجعة الموتى، والبعث، وروايات علامات الساعة وتأويلها، وروايات اليوم الآخر، وأخيراً روايات الجنة والنار. فإذا كان القدماء قد استطاعوا تحويل الالهيات إلى عقليات فهل يستطيع جيلنا تحويل هذه السمعيات إلى عقليات ؟

مكتبة مذبول

٦ ميدان طلح حورب - القاهرة ب : ٧٥٦٤٢١

طبع الغلاف بالمطبعة الفنية ت : ٩١١٨٦٢